
UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY





Lehrbuch

der

Biblischen Geschichte

Alten Testamentes

von

Dr. **August Köhler**,

ord. Professor der Theologie in Erlangen.

Erste Hälfte.



Erlangen.

Verlag von Andreas Deichert.

1875.



Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

Vorwort.

Der Titel des Werkes, dessen erste Hälfte ich hiemit der Oeffentlichkeit übergebe, mag, oberflächlich angesehen, befremden, durfte aber nicht anders lauten. Der Lehrstoff, den es behandelt, deckt sich weder dem Wesen noch dem Umfang nach mit dem einer Geschichte des Volkes Israel in der vorchristlichen Zeit. Und auch ‚Geschichte des alten Testamentes‘ zu sagen war, obwohl an sich passend, doch unräthlich, weil sich damit leicht die Erwartung einer Geschichte des alttestamentlichen Schriftthums verbinden könnte. Die Aufgabe, welche ich mir gestellt, geht dahin, eine innerlich zusammenhangende Darstellung der in dem alttestamentlichen Schriftganzen berichteten Geschichte der vorchristlichen Gemeinde Gottes zu geben. Diese Aufgabe habe ich nach Maassgabe der Bedürfnisse des Leserkreises, welchem das Buch zu dienen wünscht, zu lösen gesucht. Es will in erster Linie ein Lehrbuch für Studierende sein. Studierenden aber kann eine blosse Reproduction des biblischen Geschichtsstoffes nicht genügen: sie haben auch Rechenschaft über die biblischen und ausserbiblischen Belege zu fordern, auf welche die Darstellung sich stützt, und bedürfen da, wo die Deutung der Belegstellen eine zweifelhafte ist, des nöthigen Materials zu eigener Prüfung so wie der Orientierung über die Literatur, aus welcher weitere Belehrung zu erholen ist. Indess glaubte ich mir im Heranziehen der einschlägigen Literatur eine gewisse Beschränkung auferlegen zu sollen, wogegen ich im Citiren von Schriftstellen absichtlich weniger sparsam gewesen bin, um den Leser in den Stand zu setzen, die Darstellung Schritt für Schritt selbstforschend begleiten zu können. Einverwebung des gelehrten Apparates in die Darstellung hätte das Buch zwar einheitlicher, aber, wie ich fürchtete,

minder praktisch gemacht. Ich zog daher eine Scheidung in Text und Noten vor, und hoffe, dass was die Kunst der Darstellung hiedurch verloren, durch die so gewonnene Uebersichtlichkeit aufgewogen werden wird.

Ein umfänglicher Theil dieser ersten Hälfte ist der Darstellung des mosaischen Rechtes gewidmet. Wenn es als zweifelhaft erscheinen mag, ob die Ausführlichkeit der gegebenen Darstellung in rechtem Verhältniss zu der historischen Aufgabe des Buches stehe, so gebe ich zu bedenken, dass der legislatorische Inhalt des Pentateuchs unmöglich ganz übergangen werden durfte, eine noch compendiösere Darstellung aber für Studierende kaum einen Werth gehabt haben würde.

Der streng supranaturalistische Standpunkt, welchen ich nun einmal mit den Verfassern der biblischen Geschichtsbücher und mit der Kirche als einer ihren Grund und Bestand auf wunderbare Thaten Gottes zurückführenden Gemeinschaft theile, tritt in meiner Darstellung durchweg unverholen zu Tage. Mich bei jeder einzelnen Erzählung mit den Bestreitern der Offenbarung und des Wunders immer wieder principiell auseinanderzusetzen, hielt ich für überflüssig. Dass ich aber auch von denen, welche nicht auf dem Standpunkte supranaturalistischer Gottes- und Weltanschauung stehen, dankbar zu lernen und Andere hiezu anzuleiten gesucht habe, wird wohl keinem meiner Leser entgehen. Unter diesen Umständen glaube ich auch von principiellen Gegnern meiner theologischen Richtung wenigstens das Zugeständniss erwarten zu dürfen, dass ich, abgesehen von etwaigen Fehlgriffen im Einzelnen, mich redlich bemüht habe, den im alten Testamente berichteten Geschichtsverlauf, wie die Verfasser der alttestamentlichen Geschichtsbücher sich ihn dachten, zu erforschen und nachzuerzählen, zumal da ich die historische Aufgabe durchweg zugleich als kritische gefasst und auf eine über die Einsprache des wissenschaftlichen Gewissens sich hinwegsetzende Harmonistik verzichtet habe, dessen gewiss, dass Arbeit im Dienste Gottes und im Dienste der Wahrheit eins und dasselbe ist.

Erlangen, den 9. Juli 1875.

Aug. Köhler.

Inhalt.

Abkürzungen.

Del. = Franz Delitzsch.
Ew. = Heinrich Ewald.
Ges. = Wilhelm Gesenius.
v. Hofm. = J. Chr. K. von Hofmann.
Jos. = Flavius Josephus.
Kl = C. Fr. Keil.
Kn. = Aug. Knobel.
Speaker's Bible = the holy Bible with an explanatory and critical commentary, edited by F. C. Cook. London 1871 ff.
BL. = Bibellexikon, herausgegeben von Dan. Schenkel. Leipzig 1869 ff.
DMZ. = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.
HWB. = Handwörterbuch des biblischen Alterthums, herausgegeben von E. C. A. Riehm. Bielefeld u. Leipzig 1875.
MR. = Mosaisches Recht.
RE. = Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, herausgegeben von Dr. Herzog. Hamburg 1854 ff.
RWB. = Biblisches Realwörterbuch von G. B. Winer. 3. A. Leipzig 1847 f.
St. u. Kr. = Theologische Studien und Kritiken.

Die in Klammern gestellten Citate aus *Bähr's* Symbolik beziehen sich auf die zweite Auflage. Wo *Brugsch's* histoire d'Égypte ohne Angabe der Ausgabe citirt wird, ist die erste Ausgabe gemeint.

Berichtigungen.

S. 16 Z. 10 v. u. statt hakabbala lies ha-kabbala.
S. 32 Z. 11 v. u. „ allerdigs lies allerdings zunächst.
S. 59 Z. 23 v. u. „ אֲשֶׁד lies אֲשֶׁר.
S. 68 Z. 12 v. o. „ Noachiten lies Noachiden.
S. 69 Z. 6 v. u. „ autliche lies lautliche.
S. 72 Z. 3 v. u. nach Gen. 14, 5 lies Dt. 3, 11. 13.
„ „ „ statt Note 4 u. 5 lies Note 4 u. S. 75 Note 1.
S. 74 Z. 8 v. u. nach Gen. 14, 5 lies Dt. 3, 11. 13.
S. 87 Z. 7 v. u. statt Num. 20, 16 lies Num. 20, 16. 23.
S. 97 Z. 12 v. u. „ Mukair lies Mugheir (dieser Name hangt nicht zusammen mit قِير Pech, sondern ist Diminutivform von مَغْر rother Lehm).
S. 114 Z. 2 v. o. statt einzigen lies einstigen.
S. 117 Z. 6 v. o. „ eines lies seines.
S. 118 Z. 5 v. u. „ mit den lies mit dem.
S. 133 Z. 3 v. u. „ können lies könne.
S. 192 Z. 10 v. o. nach Chamsin lies herbeigeführt wurde.
S. 209 Z. 6 v. u. statt don lies von.
S. 247 Z. 18 v. o. ist bis zu streichen.
S. 249 Z. 13 v. o. statt Mukkateb lies Mukatteb.
S. 281 Z. 11 v. u. „ וַיִקַּח lies וַיִּקַּח.
S. 284 Z. 9 v. o. „ sein lies ihr.
S. 292 Z. 6 v. u. „ konnte lies konnten.
S. 293 Z. 13 v. o. „ dasselbst lies daselbst.
S. 315 Z. 4 v. u. „ nordöstlich lies nordwestlich.
S. 342 Z. 7 v. u. „ 1 Chr. 9, 39 ff. lies 1 Chr. 6, 39 ff.
S. 347 Z. 17 v. o. „ Haase lies Hase.
S. 352 Z. 5 v. u. „ Vaihainger lies Vaihinger.
S. 380 Z. 18 u. 19 v. u. statt wurden lies wurde.
S. 389 Z. 12 v. u. statt zerfie lies zerfiel.
S. 429 ist zu Note 1 noch beizufügen, dass die bei den alten Babyloniern übliche Berechnung der Woche zu sieben Tagen (vgl. *Schrader* in St. u. Kr. 1874 S. 343 ff.) selbstverständlich noch nicht die Beobachtung des je siebenten Tages als eines Ruhetages involvirt. Ob sich bei ihnen auch eine Tradition über die Bestimmung des je siebenten Tages zum Ruhetag erhalten habe, muss vor der Hand noch dahingestellt bleiben.

Einleitung.

§. 1. Die Aufgabe.

J. H. Kurtz, Präliminarien zu einer Construction der h. Geschichte (Zeitschrift für luth. Theologie. 1842 Heft 3 S. 1 ff. 1843 H. 1 S. 1 ff.)

Die neutestamentliche Schrift theilt in Bezug auf das Verhältniss zu Gott die vorchristliche Menschheit von den Zeiten der drei Patriarchen an in zwei scharf unterschiedene Hälften: Israel und die Völkerwelt.

Die Völkerwelt hat zwar Theil an der gemeinmenschlichen Offenbarung Gottes in der Natur und im Gewissen [1]); sie hat aber diese Offenbarung nicht festgehalten und sich nicht ihr entsprechend verhalten, sondern in ihrer Vorstellung und ihrer Sinnesweise den ewigen Gott mit den Kreaturen vermischt [2]), hiedurch Gott verloren und sich dem Dienste von solchem ergeben, was nicht Gott ist [3]). Mit ihrer Abwendung von dem lebendigen Gott verfiel die Völkerwelt, nun zur Heidenwelt geworden, je länger desto mehr dem äussersten sittlichen Verderben [4]). Jener Trübung der Erkenntniss und dieser sittlichen Verirrung wirkte Gott nicht durch ausserordentliche Offenbarung entgegen, sondern liess die Völkerwelt vielmehr ihre eigenen Wege gehen [5]), damit sie dess inne werde, dass sie sich nicht aus sich selbst zum Heile verhelfen könne, und infolgedess dann um so williger und dankbarer das Heil annehme, welches in Jesu Christo auch für sie beschafft wurde.

---

1) Röm. 1, 19—21. 32; 2, 14. 15; Act. 14, 17; 17, 26. 27.

2) Röm. 1, 21—23. 3) Act. 17, 23. 30; 1 Thess. 4, 5; Kol. 1, 21; Gal. 4, 8; 1 Kor. 12, 2. 4) Röm. 1, 24—32; 9, 30; 1 Kor. 6, 9—11; Eph. 4, 17—19. 5) Act. 14, 16; Eph. 2, 11. 12; 1 Petr. 2, 10; Röm. 9, 24. 25; 10, 19. 20.

Anders verhält es sich mit Israel. Zu der Zeit, wo die Menschheit sich bereits in eine Vielheit von Völkern gegliedert hatte, erwählte sich Gott die Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob [1]), um sowohl sie selbst als auch ihre Nachkommenschaft, d. i. das Volk Israel, zu Empfängern und Bewahrern seiner ausserordentlichen Offenbarungen zu machen [2]) und sich hiedurch in der immer weiter von ihm abkommenden Völkerwelt eine Gemeinde solcher zu beschaffen und zu erhalten, welche ihn kenneten, sich ihm hingäben und daher zu dem Boden geeignet wären, auf welchem das für die ganze Welt bestimmte Heil erwachsen sollte [3]). Das neue Testament betrachtet somit das Volk Israel als die Gemeinde Gottes inmitten der von Gott abgefallenen Völkerwelt der vorchristlichen Zeit [4]).

Aber auch bevor Abraham und seine Nachkommenschaft zu alleinigen Inhabern der ausserordentlichen Offenbarungen erwählt worden waren, hatte Gott es an dergleichen Offenbarungen nicht fehlen lassen: schon seit den ersten Anfängen des Menschengeschlechtes war er diesem ausser in der Natur und in dem Gewissen je und je auch durch sonderliche Offenbarungen nahegetreten, um es in seiner Gemeinschaft zu erhalten, beziehungsweise für sie wiederzugewinnen [5]), nur dass diese Offenbarungen und ihre Wirkungen bis dahin noch nicht auf einen bestimmten Theil der Menschheit mit Ausschluss des übrigen beschränkt waren. Die aus Abraham und seiner Nachkommenschaft erwachsene Gemeinde Gottes ist daher lediglich die geschichtliche Fortsetzung der Reihe aller derer, welche sich von Anbeginn an durch Gottes Offenbarungen für die Gemeinschaft mit ihm gewinnen liessen, und die Anfänge der Gemeinde Gottes fallen somit zusammen mit den Anfängen der Menschheit selbst [6]).

Für die an Jesum Christum gläubige Gemeinde ist die Ge-

---

1) Act. 13, 17. 2) Hebr. 1, 1; Luc. 1, 55. 73; Joh. 8, 56; Act. 7, 2 ff.; Röm. 4, 11 ff.; 9, 4. 5; 11, 29; Hebr. 6, 13.

3) Luc. 1, 54; Joh. 4, 22; Act. 3, 25; Röm. 11, 12; Gal. 3, 8.

4) Luc. 1, 68. 77; 2, 32; Röm. 11, 1. 2.

5) Matth. 19, 4. 5; 1 Kor. 6, 16; — Hebr. 11, 4; — Jud. 14; Hebr. 11, 5; 1 Petr. 3, 20; 2 Petr. 2, 5. 6; Hebr. 11, 7; — — Luc. 1, 70; Act. 3, 21.

6) Matth. 23, 35; Hebr. 11, 4 ff.

schichte der vorchristlichen Gemeinde Gottes um dess willen von hoher Bedeutung, weil die aus Israel und der Völkerwelt zusammengebrachte Gemeinde Jesu ihrerseits wieder den Anspruch erhebt, die geschichtliche Fortsetzung jener früheren Gemeinde Gottes zu sein [1]). Zur Erhärtung dieses ihres Anspruches hat sie den Nachweis zu führen, dass die Offenbarungen, auf welchen sie ruht, mit den Offenbarungen, durch welche jene begründet und erhalten wurde, in innerer Uebereinstimmung stehen und sich zu ihnen nur wie Vollendung zur Vorbereitung oder wie Erfüllung zur Weissagung verhalten [2]). Erweist sich nun der erhobene Anspruch als begründet, so hat die Gemeinde Jesu ebenso das Recht als die Pflicht, sich die Geschichte der vorchristlichen Gemeinde Gottes zur Lehre, zum Vorbild [3]) wie zur Warnung [4]) dienen zu lassen.

Als die nächstliegende und zuverlässigste Quelle für die Geschichte der vorchristlichen Gemeinde Gottes sind nach der Natur der Sache diejenigen schriftlichen Urkunden anzusehen, welche innerhalb der Gemeinde selbst entstanden sind. Aus ihr giengen zunächst sämmtliche Schriften des ATes hervor [5]). Der Inhalt dieser Schriften giebt ein Bild von der Geschichte der Gemeinde Gottes seit ihren ersten Anfängen bis in die späteren Zeiten des persischen Reiches, also gerade von derjenigen langen Periode ihrer Geschichte, während welcher sie sich des Empfanges ausserordentlicher göttlicher Offenbarungen bewusst und daher auch ihre Heilserkenntniss und ihr Heilsbesitz in stetem Wachsthum begriffen war. Da nun sämmtliche Schriften des ATes und nur sie theils innerhalb dieses Zeitraums selbst, theils wenigstens in unmittelbarem Anschluss an ihn und jedenfalls noch vor der Zeit entstanden sind,

---

1) 1 Petr. 2, 9. 10; Röm. 9, 25. 26; Tit. 2, 14; Apoc. 1, 6; vgl. *Th. Schott*, d erste Brief Petri S. 115; — dagegen gehört Gal. 6, 16 nicht hierher, vgl. *v. Hofm.* z. d. St. 2) vgl. meinen Aufsatz „Ueber das Verhältniss des ABes zum NBe" in der Zeitschr. für luth. Theologie 1868 S. 601 ff. 3) Hebr. 11, 2—12, 1. 4) 1 Kor. 10, 1—11.

5) Die Meinung, dass der Verfasser des Buches Hiob ausserhalb des Bereiches der Offenbarung gestanden habe, darf jetzt als überwunden betrachtet werden. Ueber Agur und Lemuel (Prov. 30, 1; 31, 1) vgl. *Mühlau*, de proverbiorum quae dicuntur Aguri et Lemuelis origine atque indole p. 17. 31 sq.

in welcher die Gemeinde bereits das klare Bewusstsein hatte, nicht mehr wie früher sonderlicher Offenbarungen gewürdigt zu sein [1]), so müssen sie als die primäre Quelle für die Geschichte der vorchristlichen Gemeinde Gottes in der Zeit ihres innerlichen Wachsthums angesehen werden.

Bei Benützung dieser Quellen ist wie bei Benützung aller Geschichtsquellen historische Kritik zu üben. Der Kanon solcher Kritik ist das Gesetz des Widerspruchs. Widerspruch aber ist nicht nur da vorhanden, wo zwei Erzählungen über ein und dasselbe Ereigniss in nicht zusammenstimmender Weise berichten [2]), sondern auch da, wo das Erzählte als gegen physische oder psychologische Möglichkeit verstossend sich erweisen lässt. Ob aber in einem gegebenen Falle ein solcher Verstoss vorliege oder nicht, wird sich häufig sehr verschieden beantworten, je nachdem man von der Voraussetzung ausgeht, dass alle Geschichte auf Erden nur das Product natürlicher Factoren ohne jegliche Einwirkung Gottes ist, oder aber eine bestimmende Einwirkung Gottes auf den Menschengeist [3]) und ein eben solches Eingreifen in den Naturzusammenhang (Wunder) [4]) zugiebt. Die Gemeinde Jesu Christi wird die

---

1) vgl. 1 Makkab. 4, 46; 9, 27; 14, 41. — Nur bezüglich einzelner Psalmen und des Buches Daniel ist das allgemeine Urtheil noch zweifelhaft, ob sie nicht erst in der makkabäischen Zeit entstanden sind; vgl. indessen gegen die Annahme makkabäischer Psalmen neuerdings *C. Ehrt*, Abfassungszeit und Abschluss des Psalters. Leipz. 1869, und gegen die Datirung des Buches Daniel aus der Makkabäerzeit vgl. z. B. *Keil's* Commentar zu Daniel und meine Besprechung dieses Buches in der Zeitschr. für luth. Theologie 1871 S. 107 ff. — Wenn *H. Grätz*, das Hohelied erst um 230 v. Ch. u. Koheleth vollends erst zur Zeit Herodes' d. Gr. geschrieben sein lässt, so steht er mit diesen Annahmen dermalen noch und mit Recht vereinsamt. 2) vgl. z. B. 2 S. 15, 7 mit 1 K. 2, 11 oder 2 Chr. 20, 36. 37 mit 1 K. 22, 49. 3) Für die Berechtigung dieses Standpunktes vgl. *Dillmann*, über den Ursprung der ATlichen Religion. Giessen 1865 S. 21 ff. 4) Für die Berechtigung dieses Zugeständnisses vgl. z. B. *Rothe*, zur Dogmatik S. 55 ff.; *Steinmeyer*, apologet. Beiträge I, 3 ff.; *Delitzsch*, System der christl. Apologetik S. 221 ff.; *Christlieb*, moderne Zweifel am christl. Glauben S. 318 ff.; *Frank*, System der christl. Gewissheit II, 102 ff. 216 ff. gegen *D. F. Strauss*, die christl. Glaubenslehre I, 224 ff.; das Leben Jesu für das deutsche Volk. 4. A. S. 146 ff.;

Möglichkeit und Thatsächlichkeit solcher ausserordentlichen und darum wunderbaren Einwirkungen Gottes um so weniger in Abrede stellen können, je mehr sie sich gegenwärtig hält, dass nicht nur Jesus und seine Apostel an der Geschichtlichkeit einer ATlichen Erzählung niemals um ihres wunderbaren Characters willen Anstoss nahmen [1]), sondern dass auch ihre eigene Existenz als einer Gotte angehörigen Gemeinde inmitten einer von Gotte abgekommenen Menschheit gerade auf der Thatsache eines wunderbaren Eingreifens Gottes in den Natur- und Geschichtszusammenhang beruht.

Die Verwendung der ATlichen Geschichtsbücher für die Erforschung der ATlichen Geschichte wird dadurch nicht unwesentlich erschwert, dass dieselben in ihrer gegenwärtigen Gestalt sämmtlich nicht unmittelbare Aufzeichnungen von Augenzeugen der Begebenheiten, sondern selbst bereits Producte gelehrter Geschichtsschreibung sind und in den meisten derselben sich sogar bereits eine mehr oder minder wörtliche Benützung schriftlicher Quellen nachweisen lässt, die ihrerseits allerdings zum Theil als Berichte von Augenzeugen anerkannt werden müssen. Es kann hienach die Forderung nahe zu liegen scheinen, dass bei der Verwendung der ATlichen Geschichtsbücher zuvor jedesmal erst die Quellenströmung, auf welche die je betreffende Angabe zurückgeht, festgestellt und deren Entstehung, Zeitalter, Tendenz und historischer Werth abgeschätzt werde. Allein diese Forderung, so oft sie auch in neuerer Zeit aufgestellt wurde, ist doch ohne Willkür nicht durchführbar. Denn lässt sich schon, wie die widersprechenden Resultate der neueren Quellenkritik zeigen, eine strenge und zuverlässige Sonderung der einzelnen Quellenbestandtheile der ATlichen Geschichtsbücher nur in verhältnissmässig geringem Umfange vollziehen, so fehlt es vollends an fast allen objectiven Anhaltspunkten, um über die ursprüngliche Gestalt, Art und Tendenz der von

---

A. Schweizer, christl. Glaubenslehre I, 248 ff.; *Biedermann*, christl. Dogmatik S. 579 ff. u. Andere, aber auch gegen die Vermittelungen bei *v. d. Goltz*, die christl. Grundwahrheiten S. 351 ff.

1) vgl. z. B. Matth. 11, 23. 24; 12, 40; Luc. 4, 25—27; 17, 26—29. 32; Joh. 6, 49; 1 Kor. 10, 1; Hebr. 11, 5. 29. 30; Jac. 5, 17. 18.

den ATlichen Geschichtsbüchern benützten Quellenschriften ein einigermaassen sicheres Urtheil zu gewinnen. Bei dieser Beschaffenheit der historischen Literatur des ATes muss sich die Darstellung der ATlichen Geschichte zunächst darauf beschränken, aus ihr nur das zu entnehmen, was sich bei der ATlichen Gemeinde selbst auf Grund mancherlei und verschiedenartiger Berichte schliesslich als die gemeingültige Anschauung von dem Verlauf ihrer Geschichte herausgebildet hatte.

Als subsidiäre Quellen der ATlichen Geschichte dienen viele theils monumental theils in der alten Bücherliteratur überlieferte Nachrichten über die Geschichte derjenigen Völker, mit welchen das Volk Israel in nähere Berührung kam (Aegypter, Phönizier, Assyrer, Babylonier, Perser)[1]). Die Archäologie des jüdischen Geschichtsschreibers Flavius Josephus dagegen, von welcher Buch I—XI, 7 der Geschichtserzählung des ATes parallel laufen, ist als Geschichtsquelle von nur untergeordneter Bedeutung: denn Josephus benützt in diesem Theile seines Geschichtswerkes selbst wieder das AT als seine hauptsächlichste Quelle[2]); wo seine Darstellung von der Darstellung des ATes abweicht, kommt diess, abgesehen von zahlreichen Ungenauigkeiten und Flüchtigkeiten, theils daher, dass er die biblischen Erzählungen den Anschauungen seiner heidnischen Leser anzupassen sucht, theils daher, dass er mündlichen, der jüdischen Haggada angehörigen Ueberlieferungen folgt, welche indess meist wenig vertrauenerweckend sind[3]).

Die Darstellung der ATlichen Geschichte wird angesichts der Thatsache, dass diese Geschichte wie überhaupt alle Geschichte zu einem wesentlichen Theile das Ergebniss menschlicher Frei-

---

1) vgl. die Literaturangaben unten S. 17 Note 1 u. S. 19 Note 2; ausserdem die Excerpte in *Jos.* c. Apionem (besonders I, 14 ff.) und *Eusebius*, praeparatio evangelica (besonders Buch IX). 2) *Jos.* ant. Einleitung §. 2 (*ἐκ τῶν Ἑβραϊκῶν μεθηρμηνευμένα γραμμάτων*); §. 3 (*ἱερὰ γράμματα*); §. 4 (*ἱεραὶ βίβλοι*) u. sonst. 3) vgl. *Zunz*, die gottesdienstl. Vorträge der Juden S. 120 Note c; *A. Th. Hartmann*, die enge Verbindung des alten Testamentes mit dem neuen S. 464 ff.; *Creuzer*, Beiträge zur jüd. Gesch. St. u. Kr. 1850 S. 535 ff. 1853 S. 45 ff. 906 ff.; *G. Tachauer*, das Verhältniss von Fl. Josephus zur Bibel u. Tradition. Erl. 1871; *Schürer*, neutestamentl. Zeitgeschichte S. 19 ff.

thätigkeit ist, diese aber nicht nach den Gesetzen der Nothwendigkeit verläuft, keine construirende sein dürfen, sondern eine reproducirende sein müssen, welche lediglich darauf ausgeht, die Bedeutung der einzelnen Ereignisse aus ihren Wirkungen hinterher zu erkennen.

§. 2. Literatur der alttestamentlichen Geschichte.

J. F. Buddeus, historia ecclesiastica vet. test. I, 13 sqq. *J. G. Walch*, bibliotheca theologica selecta III, 45 sqq. *G. F. Oehler*, RE. XVII, 303 ff.; *L. Diestel*, Gesch. des ATes, bes. S. 458 ff. 577 ff.; — vgl. auch *C. A. G. v. Zezschwitz*, System der Katechetik II, 2. 1 (2. A.) S. 72 ff.

Der Eifer, mit welchem die Kirche der ersten Jahrhunderte in der Schrift forschte, konnte nicht verfehlen, auch zur Bearbeitung der alttestamentlichen Geschichte zu führen. Insoweit es sich lediglich darum handelte, den im AT vorliegenden Geschichtsstoff zusammenzufassen und in ansprechender Form darzustellen, genügte dem Bedürfniss der gallische Jurist *Sulpicius Severus* († nach 406), welcher in seiner historia sacra lib. II die biblische Geschichte mit der Kirchengeschichte verband und die letztere bis 400 n. Ch. verfolgte. Insoweit es aber galt, den Stoff auch speculativ zu erfassen und mit religionsphilosophischem Tiefsinn zu durchdringen, lieferte *Augustinus* in lib. XIII—XVII seines Werkes de civitate Dei Beiträge von nie veraltendem Werthe [1]).

Aber schon mit dem Ausgang des 5. Jahrhunderts begann in der Kirche der Verfall der biblischen Studien, welcher sich im Laufe der folgenden Jahrhunderte immer mehr steigerte. Die Kenntniss der biblischen Geschichte wurde in dieser Zeit ausser durch Sulpicius Severus, der bis in die nachreformatorische Zeit vielfach

1) *Sulpicius Severus*, ed. *J. P. Migne*, patrologiae cursus completus, ser. lat. tom. 20; Separatausgabe der hist. sacra von *Dübner*, Par. 1851; vgl. *J. Bernays*, über die Chronik des Sulp. Sev. Breslau 1861. — *Augustinus* de civitate Dei, Benedictinerausgabe tom. VII; ed. *Migne* ser. lat. tom. 41; Separatausgabe u. mit Commentar von *L. de Vivis*. Basel 1522 u. oft; mit Commentar von *Vivis* u. *Coquaeus*. Hamb. 1662; ed. *Strange*. Köln 1850 f.; ed. *Dombart*. Leipz. 1863.

als Lehrbuch gebraucht wurde[1]), vorzugsweise nur durch die sogenannten *Historienbibeln* vermittelt, zu welchen auch die seiner Zeit sehr geschätzte scholastica historia des *Petrus Comestor* aus der 2. Hälfte des 12. Jahrh. zu rechnen ist[2]).

Gegen Ende des Mittelalters bereitete der Humanismus den Bibelstudien von Neuem die Bahn und unmittelbar darauf gieng von der Reformation die Nöthigung aus, sich auf den neu erschlossenen Wegen mit Ernst und Gründlichkeit in die Schrift zu vertiefen. Die Früchte dieser Vertiefung kamen schon ziemlich frühe auch der biblischen Geschichte des ATes zu gute: seit dem Anfang des 17. Jahrh. hat die römische wie die evangelische Kirche eine stattliche Reihe von Darstellungen der ATlichen Geschichte aufzuweisen. Ihr gemeinsamer Character ist die streng bibelgläubige Reproduction des ATlichen Geschichtsstoffs mit durchweg harmonistischer Tendenz, vielfach verbrämt mit reichen Citaten aus den Werken der Väter wie der Profanscribenten *(Tornellius, Salianus, Schotanus, Graveson, Buddeus)*, aber vielfach auch nicht ohne wunderliche Theologumena[3]). Geraume Zeit hindurch wurde übrigens die ATliche Geschichte vorzugsweise gerne als Anfang der Kirchengeschichte oder wenigstens zusammen mit der NTlichen Geschichte behandelt[4]), bisweilen auch mit der Weltgeschichte verbun-

1) Noch *Ch. Schotanus*, bibliotheca hist. sacrae. Franeker 1662—64, ist in der Form eines Commentars zu Sulp. Sev. gehalten (bis lib. II, cp. 24) und behandelt die Geschichte bis auf die späteste hasmonäische Zeit herab (gegen *Diestel*, Gesch. S. 461).

2) *Massmann*, Kaiserchronik. Quedlinburg 1849 ff. Band III. *H. Reuss*, die deutsche Historienbibel. Jena 1855. *H. Palm*, eine mittelhochdeutsche Historienbibel. Bresl. 1867. — *Petrus Comestor*, scholastica historia. Hagenau 1519 u. öfter; bei *Migne* tom. 198; vgl. *Reuss*, RE. XIII, 96.

3) *Ch. Adrichomius*, theatr. terrae sanctae, pg. 201: Tandem eodem hoc die, eoque 25. Martii, plasmat [scl. Deus] hominem masculum, cujus corpus format de luto terrae rectum et perfectum in aetate virili — —. Sic plasmatum hominem in agro Damasceno apud Hebron transfert Dominus in paradisum voluptatis: hortum amaenissimum, orientem versus in summo terrae cacumine situm. — Vgl. auch *Diestel*, Gesch. 461.

4) *T. Gesselius*, historia sacra et eccles. Uetrecht 1625. *J. Micraelius*, syntagma historiarum ecclesiae. Stettin 1630 u. öfter. *G. Hornius*, hist. ecclesiast. Leyden 1665. *Fr. Spanhemius*, introductio ad chronol. et hist.

den [1]); indess fehlt es doch auch schon von Anfang an nicht an einzelnen selbstständigen Bearbeitungen des Stoffes [2]), und selbst biographische [3]) und tabellarische [4]) Behandlungen kommen vor. Die Darstellung ist theils rein annalistisch *(Tornellius, Adrichomius, Salianus, Cappellus, Usserius)*, theils episch erzählend, später mehrfach in scholastischer Manier distinguirend und von erbaulichen Bemerkungen durchzogen *(Joach. Lange, Rambach, Mezger)*.

---

sacram. Leyden 1683; vgl. auch dessen summa historiae ecclesiasticae. Leyden 1689. *Gottfr. Arnold*, kurzgefasste Kirchenhistorie des A. u. NTs. Leipz. 1679 u. o. *C. Vitringa*, hypotyposis historiae et chronologiae sacrae. Franeker 1698 u. o. *J. H. A. de Graveson*, historia ecclesiast. veteris et novi testamenti. Rom. 1717 ff. u. o. *A. Calmet*, histoire de l'ancien et du nouveau testament et des Juifs. Paris 1718 u. o. *Joach. Lange*, historia ecclesiastica a mundo cond. Halle 1722. *J. J. Schmidt*, biblischer Historicus. Leipz. 1728. *H. Venema*, historia ecclesiae V. et NTi. Leyden 1777 ff. (tom. I. u. II.) *Fr. L. Grf zu Stollberg*, Gesch. der Religion Jesu. Hamb. 1806 ff. (Bnd 1–4). *K. G. Krafft*, h. Gesch. von Erschaffung der Welt bis zum Concilium v. Trient. 3 Bnde. Schaffh. 1854—58 (reicht nur bis zu Christi Himmelfahrt). 1) *A. Tornellius*, annales sacri et ex profanis praecipui. Mailand 1610 u. o.; ein Auszug hieraus *H. Spondanus*, annales vet. test. Paris 1639. *J. Cappellus*, hist. sacra et exotica ab Adamo usque ad Augustum. Sedan 1613. *A. Hojus*, hist. univers., sacra et prof. Douai 1629. *J. Usserius*, annales vet. test. London 1650 u. o. *R. Bailius*, historia sacr. et prof. Amsterdam 1663. *J. Chr. Nehringer*, allgem. Gesch. des ATes. Leipz. u. Halle 1717. 2) *Chr. Adrichomius*, theatrum terrae sanctae et biblic. historiarum. Cöln 1613 (pg. 189 sqq.). *J. Salianus*, annales ecclesiast. vet. test. Paris 1619. u. o. *P. Mezger*, historia sacra de gentis hebr. ortu, progressu etc. Augsb. u. Dillingen 1700. *J. A. Schmid*, compendium hist. ecclesiast. vet. test. Helmstädt 1708. *J. F. Buddeus*, hist. ecclesiast. vet. test. Halle 1715 u. o. (die solideste und noch immer werthvolle Leistung der älteren lutherischen Kirche). *H. Wiegleb*, ausf. Kirchenhistorie von Erschaffung der Welt bis auf Christum. Halle 1716 ff. *Joach. Lange*, hist. ecclesiast. vet. test. Halle 1718. *J. J. Rambach*, Kirchenhistorie des ATes mit Anmerkungen von E. F. Neubauer. Frankf. u. Leipz. 1737. 3) *G. Fabricius*, viri illustres seu historia sacra (wann zuerst?) Leipz. 1571 und sehr oft (enthält Biographien der in der h. Schrift erwähnten Personen und geschichtliche Nachrichten über die daselbst erwähnten Völker). *G. Serpilius*, Lebensbeschreibungen der biblischen Scribenten. Leipz. u. Regensb. 1708 ff. 4) *J. Stübner*, ad histor. ecclesiast. vet. test. introductio. Nürnberg 1690.

Hatte die Föderaltheologie [1]) wie später der Pietismus einen wesentlich umgestaltenden Einfluss auf die ATliche Geschichte nicht ausgeübt, so gieng ein solcher seit dem 18. Jahrh. um so mehr von der sich immer weiter verbreitenden sogen. Aufklärung aus. Zwar war dieser Einfluss anfangs mehr ein indirecter und jedenfalls heilsamer: die Angriffe des Deismus auf die Geschichtlichkeit der biblischen Erzählungen veranlassten zu gründlicherer Untersuchung der Bibel und sorgfältigerer Durchforschung der ausserbiblischen Quellen, und so entstanden seit Anfang des 18. Jahrh. zahlreiche Schriften, welche sich zur Aufgabe setzten, die Uebereinstimmung der biblischen Geschichtserzählung mit den Nachrichten der Profanscribenten zu erhärten *(Prideaux, Shukford, Clayton)* [2]). Aber bald begannen die Anschauungen der Aufklärung [3]) auch die Auffassung und Darstellung des biblischen Stoffes selbst

---

1) vgl. *Diestel*, Studien zur Föderaltheologie. Jahrb. f. deut. Theologie 1865. S. 209 ff. 2) *J. J. Schudt*, compendium historiae judaicae. Frankf. 1700 (ein Versuch, die jüdische Geschichte aus den Nachrichten der heidnischen Schriftsteller, bes. Justinus, hist. XXXVI, zusammenzustellen und kritisch zu beleuchten). *J. Perizonius*, origines Babylonicae et Aegyptiacae. Leyden 1711. *H. Prideaux*, the old and new testament connected in the history of the Jews and neighbouring nations. London 1716. 18 (deutsch v. *A. Titel*, A. u. NT. in eine Connexion mit der Juden und benachbarten Völker Historie gebracht. Dresden 1721 u. o. Prideaux's Werk beginnt erst mit dem Untergang des assyrischen Reiches). *S. Shukford*, the sacred and profane history of the world. London 1727. 29 (deutsch von *Th. Arnold*, Harmonie der heiligen u. Profanscribenten. Berl. u. Potsd. 1731; — reicht nur bis zum Tode Josua's). *R. Claytonus*, the chronology of the hebrew bible vindicated. London 1747 (franz. *R. Clayton*, introduction à l'histoire des Juifs depuis le déluge jusqu' à la fin du gouvernement de Moyse. Leyden 1752; — sucht die Chronologie des hebräischen Textes zu vertheidigen und mit den Nachrichten der Profanscribenten zu vereinigen). *A. Calmet*, dissertations qui peuvent servir de prolégomènes à l'écriture sainte. Paris 1720 (auch u. d. T. trésor d'antiquités sacrées et profanes. Amsterd. 1722; deutsch: biblische Untersuchungen mit Anmerkungen u. Vorrede von Mosheim. 2. A. Bremen 1744—47). *C. G. Lange*, Versuch einer Harmonie der h. u. Profanscribenten in d. Gesch. der Welt v. d. Zeiten der Richter bis zum Untergang des Reiches Israel. Baireuth 1774 — 80. — vgl. auch *Buddeus*, hist. eccl. V. Ti. 3) Für Deutschland vergl. besonders den Wolfenbütt-

zu beeinflussen und je länger desto mehr zu beherrschen; die Auffassung wurde allmählich auch bei supranaturalistischen Voraussetzungen eine oberflächlichere *(Berruyer, Holberg, Beck)* [1]); später trat dann das religiöse Interesse hinter dem der Moral stark zurück *(Niemeyer)* [2]) und war schliesslich in Gefahr, ganz zu verschwinden *(Bauer)* [3]). Gänzlich unberührt von der Aufklärung blieb

---

ler Fragmentisten in *Lessing's* Beiträgen zur Gesch. u. Literatur. Braunschweig 1773 ff. IV, 288 ff. 1) *J. J. Berruyer*, histoire du peuple de Dieu depuis son origine jusqu' à la naissance du Messie. Paris 1728 u. o. (Deutsch u. d. T.: Gesch. des auserwählten Volkes Gottes. Luxemburg 1753); vgl. hierüber *J. J. Herzog*, RE. II, 100. *L. Holberg*, jüd. Gesch. v. Erschaffung der Welt bis auf gegenw. Zeiten. Aus dem Dänischen v. Detharding. Altona u. Flensb. 1747 (der erste der beiden Bände behandelt nur die ATliche Geschichte). *J. P. Rainhard*, Einleitung zu den Kirchengeschichten des A. B. Erlangen 1751, *J. Ch. Beck*, Epitome historiae ecclesiast. vet. test. Basel 1779 (diess ist der Titel des lateinisch geschriebenen kleinen Büchleins von Beck, nicht wie ihn *Diestel*, Gesch. S. 587, angiebt: „Compendium der alttestam. Kirchengeschichte"). *Th. J. Ditmar*, Gesch. der Israeliten bis auf Cyrus. Berlin 1788 (Ditmar schreibt zwar seine Geschichte „zur Ehre und Vertheidigung der Bibel und zur Berichtigung des Wolfenbüttel'schen Fragmentisten", zeigt aber so wenig Verständniss der h. Geschichte, dass er unter Elohim oder Jehova an vielen Stellen des ATes einen aus Priestern gebildeten israelitischen Staatsrath versteht; vgl. z. B. S. 40 ff.). *(Ch. G. Kühnöl)*, Gesch. des jüdischen Volkes von Abraham bis auf Jerusalems Zerstörung. Leipz. 1791. 2) *A. H. Niemeyer*, Characteristik der Bibel. Halle 1775 u. o. (das Werk enthält eine Characterschilderung der biblischen Personen. Die Characterisirung Abraham's wird II, 72 [Ausg. v. J. 1830 f.] eingeleitet mit den Worten: „Immer sehen wir Abraham mit Klugheit und Ueberlegung handeln. Man findet nie rasche, unbesonnene Thaten, nie heftige Leidenschaften, nie Ausschweifungen eines Enthusiasmus, der immer auf göttliche Offenbarungen wartet. Er ist, da zu seiner Zeit schon der Anfang des Unterschieds der Stände da ist, aus der höheren Classe von Menschen, besitzt mehrere Arten von Reichthümern, ansehnliche Heerden. — — —. Sein Geist ist also nicht durch Sclaverei an enge Cirkel des Denkens und Handels gewöhnt; er hat Gelegenheit, die Tugenden auszuüben, welche man nur im Stande der Freyheit und Oberherrschaft ausüben kann, Tugenden, welche unstreitig jenem Stande seinen einzigen Werth geben, so selten er dieser Ursache wegen geschätzt wird").

3) *G. L. Bauer*, hebräische Mythologie des A. und NT. Leipzig 1802.

nur das einfach biblische und zugleich geistlich tiefe Werk des der württembergischen pietistischen Richtung angehörigen Prälaten *M. Fr. Roos*[1]). Selbst *J. J. Hess* kann sein Streben, den Heilsplan Gottes in der h. Geschichte aufzuweisen, nicht ohne eigenes Ringen mit den Bedenken der Aufklärung verwirklichen[2]).

Wie im 18. Jahrhundert die sogenannte Aufklärung schliesslich auch der ATlichen Geschichte ihr eigenthümliches Gepräge verlieh, so machen sich in den meisten Darstellungen dieser Geschichte seit dem Anfang des 19. Jahrh. in grösserem oder geringerem Grade die Einwirkungen der in dieser Zeit herrschend gewordenen neueren deutschen Philosophie geltend. Diese sucht die ganze Geschichte der Welt streng monistisch als freie, selbstständige, nach immanenten Gesetzen erfolgende und immer weiter fortschreitende Entwicklung und Entfaltung eines uranfänglich Gesetzten zu begreifen. Ein directes Eingreifen Gottes in die Weltgeschichte ist sie nur insoweit zuzugestehen geneigt, als einerseits jene Gesetze eben gottgegebene sind und andererseits der endliche Menschengeist in ununterbrochenem Contact mit dem absoluten Geiste steht. Von diesen Grundanschauungen aus musste sich eine gewisse theils offen ausgesprochene, theils wenigstens in der Behandlung zu Tage tretende Scheu vor der Anerkennung wirklicher Wunder und wirklicher Prädictionen in der ATlichen Geschichte

(*B.* sucht hier alles von dem gewöhnlichen Wege des Geschehens Abliegende als „Mythus" darzustellen, selbst die Erzählung von den Träumen Joseph's, Pharao's und der pharaonischen Hofbediensteten); desselben Handbuch der Gesch. der hebr. Nation. Nürnberg 1800. 1804 (in der Vorrede giebt *B.* als Zweck des Buches an, die israelitische Geschichte „von dem Uebernatürlichen und Miraculösen zu entkleiden, sie als *menschliche* Geschichte und ihre Begebenheiten nach ihren Ursachen und Wirkungen als solche darzustellen, die unter der Lenkung der *allgemeinen Vorsicht* von Menschen und *durch menschliche Kräfte* sind ausgeführt worden"; II, 62: „Gideon war ein tapferer und verschlagener Held gewesen, und fanatisch religiös, aber grossmüthig genug eine Königskrone auszuschlagen").

1) *M. Fr. Roos*, Einleitung in die biblischen Geschichten (zuerst: Fussstapfen des Glaubens Abrahams" 1770); neue Aufl. Tübingen 1835—38.

2) *J. J. Hess*, Gesch. der Israeliten vor den Zeiten Jesu. Zürich 1776—88; übersichtlich und trefflich zugleich desselben: Kern der Lehre vom Reiche Gottes. Zürich 1819. 2. A. 1826.

erzeugen [1]). Während aber so ein ganz neuer Geist die biblische Geschichte zu durchwehen beginnt, wird ihre Behandlung auf der andern Seite unter dem Einfluss der mächtig aufblühenden orientalischen Alterthumswissenschaft zugleich auch eine ungleich gründlichere und kritischere, als in den unmittelbar vorangehenden Decennien. Die Kritik ist vorzugsweise gepflegt von *v. Lengerke* und *Hitzig,* auf eine Spitze getrieben, auf der sie in die willkürlichste Hyperkritik und die bodenloseste Unkritik umschlägt, von *Noack.* Wissenschaftliche Gründlichkeit vereinigt mit maasshaltender Nüchternheit *Bertheau's* allzu anspruchslos betitelte Abhandlung über die Bewohner Palästina's, während *Ewald's* Geschichte des Volkes Israel sich gleichmässig durch die umfassendsten Studien, die Feinheit der psychologischen Auffassung, die Wärme des religiös-sittlichen Gefühls und die Kraft der Darstellung auszeichnet. In religionsphilosophischer, aber mit den Anschauungen der ATlichen Schrift weniger befreundeter Richtung wird ein Theil des ATlichen Geschichtsstoffs behandelt von *Gramberg, Kuenen, Twesten, Tiele* [2]).

1) *Hitzig*, der Prophet Jesaja S. 464, erklärt sich offen dagegen, dass „wir überhaupt den Propheten ein Wissen der Zukunft, ein eigentliches Vorherwissen beilegen dürften", und fährt fort: „Allein dieses Vorherwissen selbst ist auf den Begriff der Ahnung, und auf Folgerung aus vorliegenden Thatsachen und aus wirklichen oder vermeinten Wahrheiten einzuschränken. Für alles Weitergreifen der Präscienz fehlt, so nöthig er wäre, der Beweis; und sie ist eigentlich gar nicht vorhanden". S. 466: „Ueber dem Auge der Propheten lag im Allgemeinen die nämliche caligo futuri, zu welcher auch während des Bestehens des delphischen Orakels das menschliche Geschlecht verdammt war".

2) *H. Leo*, Vorlesungen über die Gesch. des jüd. Staates. Berl. 1828 (später thatsächlich zurückgenommen in dem 1. Bande seines Lehrb. der Universalgesch. Halle 1835; 3. A. 1849). *C. P. W. Gramberg*, krit. Gesch. der Religionsideen des AT. Berl. 1829 f. *E. Bertheau*, Zur Gesch. der Israeliten. Zwei Abhandlungen. Gött. 1842. *H. Ewald*, Gesch. des Volkes Israel. Band 1—4 u. Anhang. Gött. 1843 ff.; 3. A. 1864. *C. v. Lengerke*, Kenaan. Volks- und Religionsgesch. Israel's. Königsberg 1844 (reicht nur bis zum Tode Josua's). *Ch. C. J. Bunsen*, Aegyptens Stelle in der Weltgesch. Hamb. 1845—57 (bes. Buch IV u. V); vollständiges Bibelwerk für die Gemeinde. Leipz. 1858 ff. (Band I, S. CCXXIII ff.; Band V—VII). *K. A. Menzel*, histor. Lesestücke zur Religions- und Staatsthumskunde. Breslau 1851

Darstellungen der ATlichen Geschichte von einem Standpunkte aus, welchem zur Verwirklichung der ewigen Heilsrathschlüsse ein directes Eingreifen Gottes in den Natur- und Geschichtszusammenhang als möglich und wirklich erscheint, sind protestantischerseits in neuerer Zeit, wenn von den zunächst für den Religionsunterricht berechneten Arbeiten abgesehen wird, ziemlich selten geworden. Am nächsten verwandt der Richtung eines Buddeus und Hess zeigt sich *Hengstenberg*. Bei *Kurtz* machen sich schon die Einflüsse der vorzugsweise von *v. Hofmann* in Erlangen und *Ziegler* angebahnten heilsgeschichtlichen Auffassung der ATlichen Geschichte [1]) geltend, welche in *Buchrucker's* zwar nur für die Bedürfnisse der Volksschule bestimmtem, aber auch weitergehende Bedürfnisse befriedigenden Lehrbuch völlig durchgeführt erscheint. Die einzelnen Entwickelungsphasen der ATlichen Geschichte unter steter Beziehung auf das letzte Ziel dieser Geschichte sucht *Hasse* in übersichtlicher Weise zur Anschauung zu bringen;

(bes. S. 293 — 388); Religions- und Staatsidee in der vorchristl. Zeit, herausgegeb. v. H. Wuttke. Leipz. 1872. *M. Duncker*, Gesch. des Alterthums. Berl. 1852 (3. A. 1864; 4. A. 1874). Band I (resp. I. u. II). *G. Weber*, Gesch. des Volkes Israel (Band. I, das Volk Israel in der ATlichen Zeit). Leipz. 1867. *L. Noack*, von Eden nach Golgatha. Leipz. 1868. *F. Hitzig*, Gesch. des Volkes Israel. Leipz. 1869. *S. Sharpe*, the history of the hebrew nation and its literature. London 1869. *A. Kuenen*, de Godsdienst van Israel tot den ondergang des joodschen staat. Harlem 1869. 1870. *C. Twesten*, die religiösen, politischen und socialen Ideen der asiat. Culturvölker. Berl. 1872 (bes. S. 545 ff.). *C. P. Tiele*, vergelijkende geschiedenis van de Egyptische en Mesopotamische Godsdiensten. Amsterdam 1872.

1) *v. Hofmann*, Weiss. u. Erf. I, 33: „In diesem heiligen und seligen Menschen [Jesus] ist die Geschichte, welche zwischen Gott und Menschen geschieht, zu einem vorläufigen Abschluss gekommen". I, 40: „Die Selbstdarstellung Christi in der Welt ist der wesentliche Inhalt aller Geschichte". Schriftbeweis, 2. A. I, 26: Es ist „durchweg das in Christo vermittelte thatsächliche Verhältniss zwischen Gott und der Menscheit, welches in der Schrift zur Darstellung kommt, nur immer auf anderer Stufe seines Werdens". I, 27: Wir haben „an der Schrift ein Denkmal jener ganzen Geschichte, welche Voraussetzung der christlichen Gegenwart ist, und zwar ein Denkmal derselben, welches jeden Fortschritt derselben in seiner eigenthümlichen Gestalt erscheinen lässt".

die gleiche Tendenz verfolgt auch *Oehler*, dabei jedoch weniger schematisirend und mehr in's Detail eingehend. In geschickter und instructiver Weise verbindet *C. Hoffmann* die Schilderung der geographischen Verhältnisse des h. Landes mit der Geschichte seiner Bewohner von der Patriarchenzeit an bis zum Untergang des Reiches Juda[1]).

Römisch-katholischer Seits wurde die biblische Geschichte in den letzten Decennien mehrfach unter dem Gesichtspunkt einer Geschichte der Offenbarung, theilweise in Verbindung mit biblischer Einleitung und biblischer Archäologie, dargestellt *(v. Haneberg, Danko)*[2]).

Von verhältnissmässig untergeordneter Bedeutung sind bis jetzt die Leistungen der Synagoge auf dem Gebiete der ATlichen Ge-

---

1) *J. Chr. K. v. Hofmann*, Weissagung und Erfüllung. Nördl. 1841. 44. Der Schriftbeweis. Nördl. 1852 ff. 2. A. 1857 ff. *A. Ziegler*, hist. Entwicklung der göttl. Offenbarung in ihren Hauptmomenten speculativ betrachtet. Nördl. 1842. *J. H. Kurtz*, Lehrb. der h. Gesch. Königsb. 1843. 13. A. 1874; Gesch. des alten Bundes. Berlin 1848 ff. 3. A 1864 (reicht nur bis zu Mose's Tod). *C. Buchrucker*, Wie ist die Gemeinschaft Gottes und der Menschheit zu Stande gekommen? Nürnberg 1859; hiemit geistesverwandt, jedoch zunächst für die Bedürfnisse des Gymnasialunterrichts berechnet, ist *M. Stier*, Heilsgesch. des A. u NTes. Halle 1872 *Fr. R. Hasse*, Gesch. des alten Bundes. Leipz. 1863. *G. Fr. Oehler*, Volk Gottes. RE. XVII, 245—305. *E. W. Hengstenberg*, Gesch. des Reiches Gottes unter dem AB. Berl. 1869 ff. *C. Hoffmann*, Blicke in die früheste Gesch. des h. Landes. Basel 1870 f. — In Tabellenform: *F. Bertsch*, Gesch. des AB. und seines Volkes. Stuttg. 1857.

2) *Dan. v. Haneberg*, Versuch einer Gesch. der bibl. Offenbarung. Regensb. 1850. 3. A. 1864. *A. Messmer*, Gesch. der Offenbarung. Freib. 1857 (ist eigentlich ein Lehrbuch für den Religionsunterricht; I, 139: „Das Gelübde Jephte's war auf jeden Fall unbesonnen und übereilt . . . . Der Wille Jephte's war rein und grossmüthig, indem er selbst sein Theuerstes Gott zum Opfer zu bringen bereit war. Er war ein Mann des Glaubens und wird als solcher ausdrücklich in der h. Schrift gelobt (Hebr. 11, 32): war also seine That unrecht, so hat sie der h. Geist selbst gerechtfertigt"). *J. Danko*, hist. revelationis divinae V. et N. Ti. Wien 1862—67. *J. Schuster*, Handbuch zur bibl. Gesch. Freib. 1862; 2. A. v. *J. B. Holzammer*, 1873. *H. Zschokke*, hist. sacra antiqui testamenti. Wien 1872. — Ueber *Stollberg* und *Krafft* vgl. oben S. 8 Note 4.

schichte. Im 2. Jahrh. n. Ch. entstand das *Seder olam rabba*, wahrscheinlich im 8. Jahrh. das *Seder olam suta*, beides chronikenartige Aufzählungen der einzelnen Begebenheiten. Vermuthlich im 10. Jahrh. schrieb ein Unbekannter nach Josephus, den Apokryphen und mündlicher Ueberlieferung eine Geschichte der Juden seit dem Exil bis zum Untergang des Tempels in hebräischer (ursprünglich arabischer?) Sprache, welche geraume Zeit für einen Rest der hebräischen Urschrift des Flavius Josephus galt und unter dem Titel *Joseph ben Gorion* oder *Josippon* verbreitet ist. *Abraham ben-David* (12. Jahrh.), *Abraham Zacuto* (16. Jahrh.) und *Gedalja ibn-Jachja* (16. Jahrh.) verfolgen die israelitische Geschichte bis je auf ihre Zeit herab, und *David Gans* verbindet die israelitische Geschichte mit der allgemeinen in annalistischer Manier. In den meisten neueren Darstellungen *(Jost, Geiger)*, auch in der durch Specialuntersuchungen vielfach fördernden von *Grätz*, wird die altorthodoxe Auffassung von dem vorherrschend negativen Geiste der Aufklärung und Reform verdrängt [1]).

---

1) *Seder olam rabba*. Chronologia Hebraeorum major, quae seder olam rabba inscribitur, interprete *G. Genebrard*. Paris 1578. — *Seder olam rabba* und *suta*. Chronicon Hebraeorum majus et minus lat. vertit etc. *J. Meyer*. Amsterdam 1649 (vgl. *Fürst*, bibliotheca judaica II, 107 f.). — *Josippon*. Josephus Hebraicus, latina versione illustratus, ed. *S. Münster*. Basel 1541; ed. *J. Gagnier*. Oxford 1706; ed. *J. F. Breithaupt*. Gotha 1707 (vgl. *Delitzsch*, zur Gesch. der jüd. Poesie S. 37 ff.; *Zunz*, gottesdienstliche Vorträge S. 146 ff.; *Grätz*, Gesch. der Juden V, 281). — *Abraham ben-David*, sepher hakabbala (vgl. *Jost*, Geschichte des Judenthums u. s. Secten II, 425). *Abraham Zacuto*, sepher juchasin (vgl. *Grätz*, Gesch. der Juden IX, 18). *Gedalja ibn-Jachja*, schalscheleth ha-kabbala (vgl. *Grätz* a. a. O. S. 435). — *Dav. Gans*, zemach David. Prag 1592 (lat. v. *G. H. Vorstius*. Leyden 1664). — *J. M. Jost*, allgem. Gesch. des israelitischen Volkes. Berl. 1831 f. (desselben Gesch. der Israeliten. Berl. 1820 ff. beginnt erst mit der hasmonäischen Zeit). *A. Geiger*, das Judenthum u. s. Gesch. Breslau 1864 ff. 2. A. 1865 (Vorlesungen; Band 1 reicht bis zur Zerstörung des 2. Tempels). *H. Grätz*, Gesch. der Juden. Band I und II. Leipz. 1874 f.

§. 3. Literatur der Chronologie.

J. G. Walch, bibliotheca theol. III, 9 sqq. 46 sqq. *R. Lepsius*, Chronologie der Aegypter S. 405 ff.

Bereits in der alten Kirche versuchte man mehrfach, die historische Chronologie festzustellen, zwar nicht für die biblische Geschichte allein, aber doch mit besonderer Berücksichtigung derselben. Von der *χρονογραφία* des *Julius Africanus* († um 232) haben sich uns nur Bruchstücke, vornehmlich bei Eusebius Pamphili und Basilius, erhalten. Selbst von der *παντοδαπὴ ἱστορία* oder den *χρονικὰ συγγράμματα* des *Eusebius* († um 340), deren erste Hälfte eine Weltgeschichte giebt mit werthvollen Excerpten aus vielen zum Theil verloren gegangenen Schriftstellern und deren zweite Hälfte (*κανὼν χρονικός*) das chronologische Knochengerüste darstellt, ist der griechische Text verloren gegangen und ausser, allerdings sehr zahlreichen, Fragmenten des griechischen Textes nur eine lateinische Uebersetzung, respective Ueberarbeitung, des *Hieronymus* und eine erst seit 1787, resp. 1790, bekannt gewordene werthvollere armenische Uebersetzung auf uns gekommen. Das gesammte chronologische Wissen des Alterthums findet sich, und zwar wieder in Verbindung mit vielen äusserst wichtigen wörtlichen Excerpten, in des *Georgius Syncellus* (8. Jahrh.) Chronographie verzeichnet [1]).

An Eusebius anknüpfend suchte im 16. Jahrh. *Scaliger* ein festes System der allgemeinen Chronologie aufzustellen. Seine Ergebnisse wurden theils weiter entwickelt, theils berichtigt von

1) Die Fragmente von *Eusebius' χρονικὰ συγγράμματα* sind zusammengestellt in *Migne's* curs. patrol. ser. gr. tom. 19; die lateinische Ueberarbeitung von *Hieronymus* in dessen Werken ed. *Vallarsi* tom. 7; *Migne*, curs. patr. ser. lat. tom. 27; die armen. Uebersetzung herausgeg. von *Mai* und *J. Zohrab*, Eusebii Pamphili chronicorum canonum libri duo. Mailand 1818; von *J. B. Aucher*, Eusebii Pamphili chronicon bipartitum. Venedig 1818; von *A. Mai*, scriptorum veterum nova collectio. Rom 1825 ff. tom. 8; *A. Schoene*, Eusebi chronicorum libri duo. Vol. II.: chronicorum canonum quae supersunt. Berlin 1866. (Die armenische Uebersetzung in's Lateinische übertragen v. *J. H. Petermann*). — *Georgius Syncellus* ed. *W. Dindorf*. Bonn 1829 (in dem Corpus scriptorum historiae Byzantinae).

Calvisius und *Petavius*[1]). Seit dem Anfang des 17. Jahrh. erschien ausserdem eine lange Reihe von Bearbeitungen theils der allgemeinen, theils speciell der biblischen Chronologie, unter welchen sich die Darstellung der biblischen Chronologie von *Js. Vossius* durch Willkür und Liebhaberei für die LXX, die von *des Vignoles* durch Umsicht und Gründlichkeit auszeichnet. Wesentlich auf Grund des bisherigen Materials wurde die allgemeine Chronologie in unserem Jahrh. von *Ideler* einer ebenso umfassend gelehrten als scharfsinnigen Revision unterworfen[2]).

---

1) *J. J. Scaliger*, de emendatione temporum. Paris 1583 u. o.; thesaurus temporum. Leyden 1606 u. o. *S. Calvisius*, opus chronologicum Leipz. 1605 u. o. *D. Petavius*, opus de doctrina temporum. Paris 1627 u. o.; tabulae chronologicae. Paris 1628 u. o.; rationarium temporum. Paris 1630.

2) *M. Beroaldus*, chronicum sacrae scripturae autoritate constitutum. Frankf. 1606. *H. Brougthon*, concentus sacrae script. Frankf. 1606. *M. Maestlinus*, synopsis chronologiae sacrae. ed. *J. V. Andreae*. Lüneburg 1642. *J. Usserius*, annales V. et NTi. London 1650 u. o. *Gerh. Jo. Vossius*, chronologiae sacrae isagoge. Haag 1659 (Opera. Amsterdam 1695. tom. VI.). *Is. Vossius*, de LXX interpr. et chronologia sacra. Haag 1661 (pg. 173: „Ut itaque finiam, sic concludo: libros sacros non continere universi temporis jam inde a creatione elapsi descriptionem, sed tantum narrationem temporis historici, eaque saltem in iis recenseri intervalla, quibus res publica aut regnum Judaicum stetit, omissis ut plurimum anarchiis, captivitatibus aliisque infaustis spatiis, quae neque exemplo prosint, et quibus quid factum sit penitus ignoratur". — vgl. hiezu *E. Preuss*, Chronologie der LXX. Berl. 1859) *J. Harduinus*, chronol. vet. test. ad vulg. vers. exacta. Par. 1699. *J. Marsham*, canon chronicus. London 1672. *A. des Vignoles*, chronologie de l'histoire sainte. Berl. 1738. *Th. C. Lilienthal*, Versuch einer genaueren Zeitrechnung der h. Schrift. Königsb. 1756. *J. Hartmann*, systema chronologiae biblicae. Rostock 1777. *R. Ch. v. Bennigsen*, bibl. Zeitrechnung des A. u. NT. Leipz. 1778. *J. G. Frank*, novum systema chronologiae fundamentalis. Göttingen 1778. *J. E. Silberschlag*, Chronologie der Welt berichtiget durch die h. Schrift. Berl. 1783. *Ch. L. Ideler*, Handbuch der mathemat. und techn. Chronologie. Berl. 1825 f.; Lehrb. der Chronologie. Berl. 1831. *A. Feldhoff*, die Zeitenlinie der h. Schrift. Frankf. 1831. *J. N. Tiele*, Chronologie des AT. Bremen 1839. *H. Browne*, ordo saeculorum, a treatise on the chronology of the holy scriptures. London 1844. *G. F. Jatho*, die Grundzüge der ATlichen Chronologie in Uebereinstimmung mit den Zeitbestimmungen der Classiker. Hildesh. 1856. *M. v. Niebuhr*, Gesch. Assur's und Babel's seit

Neues Material von hoher Wichtigkeit wurde erst in den letzten Decennien durch die ägyptologischen Forschungen (*Champollion, Lepsius, Chabas, de Rougé, Reinisch, Brugsch, Lauth* u. Andere), welche zwar keineswegs alle [1]), aber doch viele der Angaben des nationalägyptischen Historikers *Manetho* als richtig erweisen, sowie durch die Entzifferung der assyrischen Keilinschriften (*H. Rawlinson, Oppert, Norris, Schrader, G. Smith* u. A.) gewonnen. Durch dieses Material erhält die biblische Chronologie zwar vielfach eine Bestätigung, wird aber eben so häufig hiedurch auch in Frage gestellt [2]).

Phul. Berl. 1857. *O. Wolff*, die Jahrreihen der Könige Israel's und Juda's, (Stud. u. Krit. 1858 S. 625 ff.) *G. Rösch*, biblische Zeitrechnung. RE. XVIII, 471 ff. *P. J. Röckerath*, bibl. Chronologie. Münster 1865. *S. Sharpe*, the chronology of the Bible. London 1868. *L. Quandt*, chronolog.-geograph. Beiträge zum Verständniss der h. Schrift. Gütersloh 1872.

1) vgl. *M. Duncker*, Gesch. des Alterthums. 4. A. I, 18—21.

2) *Manetho* aus Sebennytos war im 3. Jahrh. v. Chr. Oberpriester zu Heliopolis und schrieb unter Benützung der Tempelarchive von Memphis und Heliopolis, in griechischer Sprache 3 Bücher ägyptischer Geschichte (*Αἰγυπτιακά*). Er erzählte die Begebenheiten im Anschluss an 30 (31) von ihm unter Angabe der einzelnen Könige und ihrer Regierungsdauer vorgeführte Dynastien. Von diesem Werke haben sich uns nur einzelne Bruchstücke, vornehmlich bei Josephus, Eusebius und Syncellus, erhalten. Gegen die Aechtheit, beziehungsweise Glaubwürdigkeit, hatten sich noch in neuerer Zeit *Hengstenberg*, die Bücher Mose's und Aegypten. Berl. 1841 u. *v. Hofmann*, St. u. Kr. 1839 S. 393 ff. erklärt. — *A. Böckh*, Manetho und die Hundssternperiode. Berl. 1845 (gegen ihn: *J. Chr. K. v. Hofmann*, ägypt. u. israelit. Zeitrechnung. Nördl. 1847). *G. F. Unger*, Chronologie des Manetho. Berl. 1867. — *J. F. Champollion*, lettres à Mr. le duc de Blacas. Paris 1824. 26. *A. Archinard*, la chronologie sacrée basée sur les découvertes de Champollion. Paris 1841. *Ch. K. J. Bunsen*, Aegyptens Stelle in der Weltgesch. Gotha 1844 ff.; Bibelwerk. Band I S. CCIII ff. *G. Seyffarth*, chronologia sacra. Leipz. 1846. *R. Lepsius*, die Chronologie der Aegypter. Berl. 1849; ägyptisches Königsbuch. Berl. 1858. *M. Uhlemann*, Israeliten und Hyksos in Aegypten. Leipz. 1856; Handbuch der ägypt. Alterthumskunde. Leipz. 1857 f. *A. Knötel*, System der ägypt. Chronologie. Leipz. 1857. *H. K. Brugsch*, geograph. Inschriften altägypt. Denkmäler. Leipz. 1857—60; histoire de l' Égypte. Leipz. 1859. 2. ed. 1875. *W. Palmer*, Egyptian Chronicles. London 1861. *L. Reinisch*, zur Chronologie der

alten Aegypter. DMZ. 1861. S. 251 ff. *F. Chabas*, mélanges Égyptologiques. Châlon-sur-Saone u. Paris 1862. 64. *F. J. Lauth*, Manetho und der Turiner Königspapyrus. München 1865. *G. Ebers*, Aegypten u. d. Bücher Mose's. Leipz. 1868. — *H. Rawlinson*, the cuneiform inscriptions of Western Asia. London 1861 ff. *E. Norris*, Assyrian dictionary. London 1868 ff. *J. Oppert*, Éléments de la grammaire assyrienne. Paris 1860; *J. Ménant*, Exposé des éléments de la grammaire assyrienne. Paris 1868. *E. Schrader*, die assyrisch-babylonischen Keilinschriften. DMZ. 1872 S. 1 ff. *G. Rawlinson*, the five great monarchies of the ancient eastern world. 3. ed. London 1873. *J. Oppert*, die bibl. Chronologie nach den assyr. Keilinschriften. DMZ. 1869. S. 134 ff. *E. Schrader*, die Keilinschriften u. das AT. Giessen 1872. *H. Brandes*, die Königsreihen von Israel u. Juda. Leipzig 1873. Desselben Abhandlungen zur Geschichte des Orients im Alterthum. Halle 1874 (I. Der Assyrische Eponymenkanon; II. Die Chronologie der beiden Hebräischen Königsreihen; III. Die Aegyptischen Apokatastasenjahre). *Netteler*, Harmonistischer Versuch über assyr. u. bibl. Chronologie in Tübinger Quartalschrift LVI, 3 (1874). *Ernest de Bunsen*, The Chronologie of the Bible etc. With a preface by A. H. Sayce London 1874. *Ménant*, Annales des rois d'Assyrie, traduites et mises en ordre sur le texte Assyrien. Paris 1874 (vgl. *Schrader's* Anzeigen der beiden letztgenannten Schriften in der Jenaer LZ. 1874 S. 778 f.)

Die alttestamentliche Geschichte.

Erste Periode.

Die Schöpfung und der Urzustand.

H. Ewald, Jahrbücher der bibl. Wissenschaft I, 76 ff. II, 132 ff. III, 108 ff. *G. M. Redslob*, der Schöpfungsapolog. Hamburg 1846. *E. Nägelsbach*, der Gottmensch. Nürnberg 1853. *J. Richers*, die Schöpfungs-, Paradieses- und Sündfluthgeschichte. Leipz. 1854. *F. Pfaff*, Schöpfungsgeschichte mit besonderer Berücksichtigung des biblischen Schöpfungsberichtes. Frankf. 1855; die neuesten Forschungen und Theorien auf dem Gebiete der Schöpfungsgeschichte. Frankf. 1868. *Ph. F. Keerl*, die Schöpfungsgeschichte und die Lehre vom Paradies. Basel 1861; die Einheit der biblischen Urgeschichte und die Uebereinstimmung des Schöpfungsberichtes mit den Naturverhältnissen. Basel 1863. *E. Schrader*, Studien zur Kritik und Erklärung der bibl. Urgeschichte. Zürich 1863. *J. H. Kurtz*, Bibel und Astronomie. 5. A. Berlin 1865. *F. W. Schultz*, die Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel. Gotha 1865. *J. B. Baltzer*, die biblische Schöpfungsgeschichte. Leipz. 1867. 72. *O. Zöckler*, über die Anfänge der menschlichen Geschichte (luth. Zeitschr. 1869 S. 209 ff.) *F. H. Reusch*, Bibel und Natur. 3. A. Freib. 1870. *Th. Zollmann*, Bibel und Natur in der Harmonie ihrer Offenbarungen. 3. A. Hamb. 1872.

Wenn die Geschichtserzählung des alten Testamentes und somit auch die alttestamentliche Geschichte bereits mit der Weltschöpfung beginnt, so ist dieser Anfang weder zufällig noch willkürlich, sondern in den Bedürfnissen der Gemeinde Gottes begründet. Der Mensch steht nämlich in einem Verhältniss einerseits zu Gott und andererseits zu der ihn umgebenden Welt. Gemäss diesem doppelseitigen Verhältniss hat er sein sittliches Verhalten einzurichten. Er bedarf daher, um sich richtig verhalten zu können, einer richtigen Erkenntniss der Stellung, welche er seinem Wesen nach Gotte und der Welt gegenüber einnimmt. Da nun diese Stellung auf der Weise beruht, wie er selbst und wie

die Welt um ihn her geworden ist, und nur hieraus völlig und richtig erkannt werden kann', so ist ihm für sein sittliches Verhalten ein Wissen um den Schöpfungshergang insoweit unentbehrlich, als solches Wissen eben sein sittliches Verhalten zu bestimmen geeignet ist.

Zu einem Wissen um den Schöpfungshergang kann der Mensch auf zwiefachem Wege gelangen und auf dem einen oder anderen Wege muss in letzter Instanz jede Darstellung von dem Werden der Welt entstanden sein: entweder durch einen Rückschluss aus ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit auf die Weise ihrer Entstehung oder durch directe Offenbarung. Dass der biblische Schöpfungsbericht nicht auf dem ersteren Wege entstanden ist [1]), ergiebt sich daraus, dass er vieles erzählt, was der Mensch, auch das von der Sünde noch ungetrübte Auge des Erstgeschaffenen, der gegenwärtigen Beschaffenheit der Welt wohl kaum absehen konnte. Oder wie hätte der Mensch durch einen Rückschluss zu der Vorstellung gelangen sollen, dass es ein Licht gab, bevor der Erde die Sonne leuchtete, oder dass ein Pflanzenwuchs die Erdoberfläche bedeckte, bevor ein Sonnenstrahl sie traf, oder dass es einer sechsmal erneuerten göttlichen Schöpferthätigkeit bedurfte, um aus dem Urstoff den gegenwärtigen Kosmos herauszubilden, oder dass Gott, weil seine schöpferische Wirksamkeit nach sechsmaliger Actualität zum Abschluss gelangte, den auf je sechs menschliche Arbeitstage folgenden siebenten Tag zu einem Ruhetage für die Menschen bestimmte? Der biblische Schöpfungsbericht muss daher, wenn anders seine Darstellung von dem Schöpfungshergang als eine richtige gelten kann, auf direkte göttliche Offenbarung zurückgeführt werden [2]). Diese Offenbarung kann aber nicht erst dem Verfasser unserer Genesis oder den Verfassern ihrer Quellenschriften zugekommen sein, vielmehr müssen bereits die ersten Stammaltern des Menschengeschlechtes derselben theilhaft geworden sein und von ihnen muss sie sich im Lauf der Generationen durch mündliche Tradition bis zu ihrer schriftlichen Fixirung fortgeerbt haben. Denn nicht nur bedurften bereits die Erstgeschaffe-

1) Gegen v. *Hofmann,* Schriftb. 2. A. I, 265 f.

2) vgl. *Keil,* Genesis 2. A. S. 17.

nen zu richtigem Verhalten der durch solche Offenbarung vermittelten Erkenntniss, sondern es erklärt sich auch nur unter dieser Voraussetzung die geschichtliche Thatsache, dass sich die Kosmogonien vieler anderer alter Völker in näherer oder fernerer Weise, jedenfalls aber so mit dem biblischen Schöpfungsbericht berühren, dass auf eine jenseits der Entstehung der Völkervielheit liegende gemeinsame Urquelle geschlossen werden muss [1]). Eine Vergleichung dieser Kosmogonien mit dem biblischen Schöpfungsbericht erweckt aber weiter auch ein gutes Vertrauen zur Authenticität der Ueberlieferung gerade in derjenigen Gestalt, in welcher sie im biblischen Schöpfungsberichte vorliegt: während der biblische Schöpfungsbericht nichts erzählt, was Gottes unwürdig wäre, werden dagegen die heidnischen Schöpfungssagen, je weiter sie sich vor der biblischen Darstellung entfernen, desto abenteuerlicher, pantheistischer oder dualistischer, mit der monotheistischen Gottesidee unvereinbarer [2]).

---

1) vgl. *Del.*, Genesis 4. A. S. 69 f.; *Kn.*, Genes. 2. A. S. 4 ff.

2) Die Einwürfe der Naturwissenschaft gegen die biblische Erzählung dürfen darum als gegenstandslos betrachtet werden, weil von göttlicher Offenbarung nicht naturwissenschaftliche, sondern nur religiöse Erkenntnisse zu erwarten sind; insofern man daher dem biblischen Schöpfungsberichte andere als religiöse Erkenntnisse entnehmen will, missbraucht man ihn zu einem Zwecke, wozu er eben nicht gebraucht sein will. — Bedenklicher erscheint der Einwurf gegen die Glaubwürdigkeit der biblischen Erzählung, dass die beiden Hälften, aus denen sie besteht, Cap. 1, 1—2, 4ᵃ u. Cap. 2, 4ᵇ—25, in drei Punkten auseinandergehen, indem nach der zweiten Hälfte 1) die Pflanzenwelt erst nach dem Menschen, 2) das Weib erst nach dem Manne, 3) die Thierwelt in der Zwischenzeit zwischen der Erschaffung des Mannes und der des Weibes in's Dasein getreten sein soll. Ein Widerspruch zwischen beiden Hälften erscheint aber um so leichter begreiflich, als in der That beide aus verschiedenen Quellen herstammen. Indess muss man in der Annahme unausgleichlicher Widersprüche doch sehr vorsichtig sein. Dass Verschiedenheit in der Darstellung obwaltet, liegt klar zu Tage; hätte aber der Verfasser unserer Genesis in dieser Verschiedenheit directen Widerspruch erblickt, so würde er schwerlich beide Berichte ohne harmonistische Ueberarbeitung dicht nebeneinandergestellt haben. Der erste Bericht stellt im Allgemeinen dar, wie die Schöpfung so wurde, dass sie im Menschen ihren Höhepunkt und ihren Abschluss erreichte, der zweite Bericht ist eine

Nach der biblischen Erzählung ist die Welt nicht ewig, sondern hat einen Anfang genommen. Dieser ihr Anfang wurde ihr

---

nähere Darlegung über die Erschaffung des Menschen und hebt dabei insbesondere hervor, wie Pflanzen- und Thierwelt in Rücksicht auf den Menschen geschaffen wurde. Cap. 2, 4^b ff. sind zu erklären: „An dem Tage, wo Jehova Elohim Erde und Himmel gemacht hatte, da entstand noch kein Gesträuch des Feldes und sprosste noch kein Kraut des Feldes (V. 5 als Nachsatz gefasst auch von *Kn.* und *Hölemann*, neue Bibelstudien S. 19; zur syntaktischen Rechtfertigung vgl. Gen. 7, 10; Jos. 3, 3), weil Jehova noch nicht hatte regnen lassen auf die Erde; dessgleichen war auch (noch) kein Mensch vorhanden, den Boden zu bestellen (V. 4^b u. V. 5 beschreiben den anfänglich vorhandenen Zustand der Erde; V. $5^{b\beta}$ ist nicht mit V. $5^{b\alpha}$, sondern mit V. 5^a parallel). Da stieg ein Nebel von der Erde auf (dieselbe Form der Erzählung Gen. 4, 1; Ruth 4, 1) und tränkte die ganze Fläche des Bodens (was nach V. $5^{b\alpha}$ die Entstehung der Pflanzenwelt zur Folge haben musste). Und weiter bildete Jehova Elohim den Menschen u. s. w.“ Ist diese Auffassung des Textes richtig, so ist der Einwurf, dass nach Gen. 2 die Pflanzenwelt später als der Mensch geschaffen sein soll, von selbst erledigt; denn V. 8. 9 handeln augenscheinlich nicht von der Entstehung der Flora auf Erden, sondern lediglich von der Entstehung des Paradiesesgartens. Wenn in Cap. 2 weiter berichtet wird, dass zuerst der Mann und darnach erst aus dem Manne das Weib geschaffen worden sei, so ist diess kein Widerspruch mit Cap. 1, sondern nur eine nähere Ausführung dessen, was dort lediglich summarisch gesagt war. Am Scheinbarsten ist der Widerspruch in Betreff der Zeit der Thierschöpfung. Wäre bloss der in Cap. 2 enthaltene Bericht vorhanden, so läge die Annahme in der That nahe, dass der Verfasser dieses Berichtes die Thierschöpfung als zwischen die Erschaffung des Mannes und des Weibes fallend habe darstellen wollen. Aber sicher wäre diese Annahme doch auch in diesem Falle nicht, geschweige denn nothwendig. So wenig man aus dem Gang der Erzählung in V. 7—15 zu dem Schlusse berechtigt ist, dass nach der Meinung des Verfassers Gott zuerst den Menschen geschaffen (V. 7), dann den Paradiesesgarten gepflanzt (V. 8^a), dann den Menschen in den Garten versetzt habe (V. 8^b), dann in dem Garten habe Bäume wachsen lassen (V. 9), und endlich den Menschen auch noch in den mit Bäumen bewachsenen Garten versetzt habe (V. 15) ebensowenig ist man aus dem Gang der Erzählung in V. 15—19 zu dem Schluss berechtigt, dass Gott die Thiere erst später als den Mann, aber noch früher als das Weib geschaffen habe. Aus dem Gang der Erzählung in V. 7—15 ergiebt sich vielmehr, dass der Verfasser die einzelnen Schöpfungsvorgänge nicht nach ihrer chronologischen Aufeinanderfolge, sondern

von Gott aus zu Theil, aber weder so, dass das gesammte einheitlich gedachte Wesen Gottes in einen Process gerathen wäre, von welchem das Werden der Welt nur eine einzelne Entwicklungsstufe bezeichnete (pantheistische Anschauung), noch so, dass ein Theil des göttlichen Wesens in einen Process gerathen wäre, durch den es sich von dem Reste des sich selbst gleich gebliebenen göttlichen Wesens entfernt hätte (gnostische Anschauung), sondern in der Weise, dass Gott die Welt durch seine freie Thätigkeit als etwas von ihm Abhängiges in's Dasein gerufen hat. Durch diese Darstellung von der Entstehung der Welt schliesst die biblische Erzählung von vorneherein die Vorstellung aus, als ob zwischen der Welt und Gott ein uranfänglicher sittlicher Gegensatz bestanden habe und der Welt schon um ihrer Endlichkeit willen eine gewisse Unreinheit und Sündhaftigkeit anhafte [1]).

Als Gott die Welt schuf, setzte er den Kosmos nicht sofort und mit einem Male in seiner gegenwärtigen Vollendung, sondern liess ihn aus dem zuerst geschaffenen Weltstoffe [2]) im Laufe von

---

nach ihrer inneren Beziehung auf einander anführt. Wie daher aus dem Anschluss von V. 8 an V. 7 nur diess zu entnehmen ist, dass Gott den Paradiesesgarten pflanzte, weil er dem Menschen einen wonnigen Aufenthaltsort bereiten wollte, ebenso aus dem Anschluss von V. 19. 20 an V. 18 nur diess, dass Gott bei der Thierschöpfung die Absicht verfolgte, den Menschen mit Wesen zu umgeben, welche ihn bei aller scheinbaren Gleichheit mit ihm doch stets daran mahnen sollten, dass er viel höher als sie stehe und darum in ihnen seines Gleichen nicht anerkennen könne. Wie aber Gott sicher nicht erst, als er den Mann bereits geschaffen hatte, zu der Einsicht kam, dass er dem Manne, damit dieser nicht allein sei, auch ein Weib beigesellen müsse, ebenso wird er auch nicht erst, als der Mann bereits geschaffen war, auf den Gedanken gekommen sein, hinterher auch noch Thiere zu schaffen. Es will daher durch die Anreihung von V. 19. 20 an V. 18 nicht gesagt sein, wann Gott die Thiere geschaffen habe, sondern dass er sie in der Absicht erschaffen habe, den Menschen durch sie an seine sonderliche Hoheit innerhalb der irdischen Schöpfung zu mahnen.

1) Zwar finden sich im Buche Hiob wiederholt Aussagen, welche mit dem Begriff der Endlichkeit den Begriff der Sündhaftigkeit unabtrennbar verbinden, vgl. Cap. 4, 17—21; 15, 14—16; 25, 4—6. Diese Stellen sind indess für die biblische Anschauung darum nicht beweiskräftig, weil sie zu der falschen Theodicee der Freunde Hiob's gehören. 2) Gen. 1, 2.

sechs Arbeitstagen[1]) auf dem Wege allmählichen, stufenmässigen Werdens durch Schaffung immer vollkommenerer Gebilde her-

1) Die noch immer viel verbreitete Annahme, dass man nach der Absicht des Erzählers von Gen. 1 unter den sechs Schöpfungstagen „einfache Erdentage", also durch Wechsel von Licht und Finsterniss abgegränzte Zeiträume von 24stündiger Dauer, unter dem Morgen eines jeden der Schöpfungstage die Zeit, in welcher das Licht angebrochen sei, unter dem Abend die Zeit, in welcher Dunkelheit hereingebrochen sei, zu verstehen habe, wird durch den Inhalt des in Gen. 1 Erzählten zurückgewiesen. Denn der 24stündige astronomische Erdentag setzt, wie auch dem Erzähler nicht verborgen sein konnte, den Bestand der Sonne und das Verhältniss der Erde zu ihr voraus; die Sonne aber wird erst am 4. Schöpfungstage geschaffen und am 1. Schöpfungstage ist die Erde noch nicht einmal aus dem allgemeinen Weltstoffe herausgebildet. Zwar wird bereits in V. 4 von einer am ersten Schöpfungstage vollbrachten Scheidung zwischen Licht und Finsterniss und von einer Bestimmung des ersteren zum Tag, der letzteren zur Nacht geredet; allein nach V. 14. 16. 18 darf jene Scheidung nicht als eine zeitliche gedacht werden, so dass nun Perioden der Helle und Perioden der Dunkelheit in regelmässigem Wechsel aufeinander gefolgt wären — dieser Wechsel beginnt nach V. 14. 18 erst mit dem 4. Schöpfungstage —, sondern nur als eine räumliche Scheidung, so dass nun Licht neben der Finsterniss wie ein selbständiger Stoff gelagert war. Sind aber hienach die 3 ersten Schöpfungstage nicht von einfachen durch den regelmässigen Wechsel von Licht und Finsterniss bedingten Erdentagen zu verstehen, dann sicher auch nicht die 3 letzten: denn sämmtliche 6 Schöpfungstage müssen selbstverständlich hinsichtlich ihrer Art und Beschaffenheit einander entsprechen. Wir werden hiedurch auf die Annahme geführt, dass die 6 Schöpfungstage nicht durch den regelmässigen Wechsel von Licht und Finsterniss, sondern durch eine andere Thatsache von einander abgegrenzt wurden. Diese andere Thatsache aber kann nur die Thätigkeit oder die Arbeit Gottes sein. Tag ist im Schöpfungsbericht die Zeit, da Gott schöpferisch thätig ist, Nacht die Zeit, während welcher Gott in seiner schöpferischen Thätigkeit zeitweilig pausirt und das Geschaffene zeitweilig eigener Entwickelung überlässt; der Morgen bricht an, wenn Gott ein neues Gebilde hervorzubringen beginnt, der Abend, wenn er nach dessen Vollendung sich zeitweilig des Weiterschaffens enthält. Die Schöpfungstage sind daher nicht astronomische Tage, sondern Arbeitstage Gottes, und in Gen. 1 will nicht gelehrt sein, dass Gott die Welt in 6mal 24 Stunden geschaffen habe, sondern dass infolge einer 6mal erneuerten Schöpferthätigkeit Gottes aus der Hyle der Kosmos geworden sei. Wie lange aber je ein Arbeitstag Gottes gewährt

vorgehen [1]). Aus dieser Entstehungsweise des dermaligen Kosmos sollte nicht nur mit besonderer Deutlichkeit erhellen, dass jedes Einzelwesen, das zur Welt gehört, von Gott gerade in seiner Eigenart gewollt ist und daher auch als solches unter seiner besonderen Fürsorge steht, sondern es sollte auch dem Menschen durch diese Weise göttlichen Schaffens von vorneherein vorgebildet werden, in welcher Weise sein eigenes Wirken und Schaffen geschehen müsse, um das erstrebte Ziel zu erreichen, nämlich in der Weise stufenmässigen Fortschreitens und andauernden Ringens nach dem Ziele.

Ihren zeitlichen Abschluss erhielt die Erschaffung der Welt und dessen, was zu ihr gehört, mit der Erschaffung des Menschen. Da alle vorangehenden Schöpfungen nöthig waren, um sein Wer-

---

habe, ob je 24 Stunden, oder Millionen von Jahren, oder nur secundenlang, bleibt gänzlich unausgesprochen und wird selbst nicht einmal angedeutet; vgl. Ps. 90, 4; 2 Petr. 3, 8.

1) An den drei ersten Schöpfungstagen wird das geschaffen, was fest steht und an den ihm ein für allemal angewiesenen Platz gebunden ist; an den letzten drei Schöpfungstagen wird das geschaffen, was sich bewegt und wandelt. Daher gehört die Erschaffung der Pflanzenwelt noch dem ersten, die Erschaffung der Gestirne dagegen dem zweiten Triduum an. Innerhalb des ersten Triduums findet stufenmässiger Fortschritt von dem Allgemeineren zu dem Besonderen statt: am 1. Tage geht das Licht aus dem allgemeinen Weltstoff hervor und stellt sich neben die dem Weltstoff an und für sich eignende Finsterniss hin; am 2. Tage wird der an und für sich finstere, aber nunmehr vom Lichte beschienene Weltstoff durch das Himmelsgewölbe in zwei Hälften getheilt, eine untere und eine obere; am 3. Tage wird die untere Hälfte oder die Erde in Festland und Wasser geschieden und ersteres zugleich mit einem grünen Pflanzenwuchs bekleidet. Die Schöpfungen des zweiten Triduums entsprechen den Schöpfungen des ersten. Nachdem am 1. Tage das Licht geschaffen worden, wird am 4. Tage das für die Erde bestimmte Licht an die Gestirne gebunden; nachdem am 2. Tage der in der Form von Wasser existirende Urstoff durch das Himmelsgewölbe in zwei Hälften geschieden worden, werden am 5. Tage die Wasser der unteren Hälfte und der sie von der oberen Hälfte trennende Zwischenraum mit lebenden Wesen, Fischen und Vögeln, bevölkert; nachdem am 3. Tage das Festland der Erde herausgebildet und mit einem Pflanzenwuchs versehen worden, werden am 6. Tage die Landthiere und der Mensch geschaffen und der Pflanzenwuchs unter sie vertheilt. — Vgl. auch *v. Hofm.*, Schrftbw. I, 277 f.; *Del.*, Genes. S. 73 f.

den und seine Existenz zu ermöglichen, so ist der Mensch wie der zeitliche Abschluss, so zugleich auch das sachliche Ziel der ganzen Schöpfung. Um desswillen ertheilte ihm Gott die Berechtigung und die Aufgabe, sich die ganze Erde sammt alle dem, was auf ihr lebt, unterthänig und dienstbar zu machen [1]); eben um desswillen ist aber auch das Geschick der ganzen Erde mit seinem eigenen aufs Innigste verflochten [2]).

Zu dieser centralen Stellung innerhalb der Schöpfung wurde der Mensch dadurch befähigt, dass Gott sein Wesen höher artete, als das Wesen aller übrigen irdischen Creaturen, selbst der ihm am nächsten kommenden d. i. der Thiere. Mit diesen hat der Mensch zwar gemein, dass er wie sie von Gott gebildet ist [3]), dass zu seiner Bildung wie zu ihrer Bildung Staub der Erde verwendet wurde [4]), dass zur Belebung des Gebildes sowohl von Thier als Mensch Gott ein lebensetzendes Wehen in der Nase entstehen liess [5]) und dass hiedurch beide, Thier und Mensch, zu lebendigen, mit Empfindung, Vorstellung und Willen begabten Wesen wurden [6]); ausgezeichnet aber ist das Wesen der Menschen vor dem Wesen der Thiere dadurch, dass der Mensch und nur er nach dem Bilde Gottes geschaffen ist [7]). Die Gottesbildlichkeit des Menschen besteht weder in seiner „körperlichen Gleichgestaltung mit Gott“ [8]), denn Gott ist auch nach ATlicher Anschauung ein körperloses Geistwesen; noch in seiner Herrschaft über die Erde, besonders die Thiere [9]), denn diese ist nur ein dem Menschen verliehenes Gut, zu dessen Besitz er gerade durch die gottähnliche Artung seines Wesens befähigt ist; noch in der anfänglichen Sünd- und Schuldlosigkeit [10]), denn diese macht nicht sein eigenthümliches Wesen

---

1) Die Arbeit ist daher dem Menschen auch im paradiesischen Zustande von Gott geordnet; vgl. auch Gen. 2, 15. 2) vgl. Röm. 8, 18—23.

3) vgl. Gen. 2, 7 (וַיִּיצֶר יְהוָֹה אֱלֹהִים) mit V. 19.

4) vgl. Gen. 2, 7 (עָפָר מִן־הָאֲדָמָה) mit 1, 24; 2, 19; Ps. 104, 29; Koh. 3, 19, 20. 5) vgl. Gen. 2, 7 (וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים) mit 7, 21. 22; 6, 17; 7, 15; Ps. 104, 29; Hiob 34, 14. 15; Koh. 3, 19.

6) vgl. Gen. 2, 7 (נֶפֶשׁ חַיָּה) mit 1, 20. 21. 24; 9, 10. 12. 15.

7) Gen. 1, 26. 27. 8) so z. B. *v. Bohlen*, Genes. S. 15; *W. Grimm*, institutio theol. dogm. 2. A. S. 289 f. 9) so z. B. *Grotius* z. Gen. 1, 26.

10) so vielfach die älteren Dogmatiker (vgl. bei *Schmid*, die Dogmatik

gegenüber den Thieren aus, sondern ist nur eine Zuständlichkeit, auf welche er zwar durch sein eigenartiges Wesen angelegt war, in der er sich auch um desswillen, weil sein eigenartiges Wesen ihm von Gott aus zu Theil geworden, vom ersten Momente seines Daseins an selbstverständlich und mit Nothwendigkeit befand, in welcher sich zu bewahren ferner seine Aufgabe war, welcher er aber auch verlustig gehen konnte, ohne dadurch an der Eigenartigkeit seines Wesens etwas einzubüssen. Vielmehr besteht seine Gottesbildlichkeit darin, dass er im Unterschied von den Thieren und in Uebereinstimmung mit dem göttlichen Wesen selbstbewusstes Ich oder Person ist [1]).

Da der Mensch Person ist, so eignet ihm Willensfreiheit und Selbstverantwortlichkeit; und da er von Gott geschaffen ist, so hat er seinen Willen dem göttlichen Willen unterzuordnen und erwächst ihm aus bethätigter Unterordnung das befriedigende Bewusstsein, seiner Idee fortwährend zu entsprechen, steigert sich somit sein Seligkeitsgefühl. Zu solcher sich fort und fort bethätigenden Unterordnung und einem hiedurch sich immer mehr steigernden Gefühl der Seligkeit bot Gott dem Menschen dadurch eine den ursprünglichen einfachen Verhältnissen entsprechende leichte Gelegenheit, dass er ihm eine Schranke für seinen Weltbesitz zog und diese Schranke innerhalb seiner ersten Wohnstätte aufrichtete. Als Wohnstätte war dem Menschen von Gott das Paradies angewiesen worden, ein im Lande Eden gelegener, reich bewässerter und mit vielen schönen und edlen Fruchtbäumen bepflanzter Garten [2]). In-

---

der ev. luth. Kirche §. 24; *Hase*, Hutterus redivivus §. 80; *Grimm* a. a. O. S. 293) und neuerdings theilweise *Thomasius*, Christi Person und Werk 2. A. I, 221 f. (doch vgl. auch S. 162 f. 168 f.); *Kl* z. Gen. 1, 26; *Del.*, bibl. Psychologie 2. A. S. 68 ff. u. A. — Die Stellen Eph. 4, 24; Col. 3, 10 sind ohne Beweiskraft für die angeführte Ansicht: denn in diesen Versen handelt es sich um den Gegensatz der dermaligen *sittlichen* Beschaffenheit des Menschen zu derjenigen, welche ihm als einem von Gott nach seinem Bilde geschaffenen Menschen ursprünglich mit Nothwendigkeit eigenen musste; in Gen. 1, 26. 27 dagegen handelt es sich um diejenige Bestimmtheit seines Wesens, wodurch er sich von den Thieren unterscheidet und der Gottheit gleicht. 1) so z. B. *v. Hofm.*, Schriftbw. I, 287 ff.; vgl. auch *Thomasius* a. a. O. S. 162 f. 168 f. 2) Ueber die Lage des Landes Eden und

mitten des Gartens[1]) standen zwei Bäume von besonderer Art. Der eine war der Baum des Lebens, dessen Früchte die Kraft besassen, den Leib des Menschen in der Weise zu nähren, dass die Auflösung oder das Sterben fort und fort von ihm fern gehalten wurde[2]). Der andere war der Baum der Erkenntniss von Gut und Böse[3]). Diesen Namen führte der zweite Baum, weil er von einer solchen Beschaffenheit war, dass er für den Menschen zu einem Mittel werden konnte, um zu einer erfahrungsmässigen Erkenntniss des Gegensatzes von sittlich-gutem und sittlich-bösem Verhalten zu gelangen. Zu einem Mittel hiezu war er aber insoferne geeignet, als Gott dem Menschen von seinen Früchten zu geniessen und ihn auch nur zu berühren[4]) verbot, der Mensch daher, wenn er etwa dieses Verbot übertrat, ein sittlich-böses Verhalten einschlug und so jenen Gegensatz aus eigenster Erfahrung kennen lernte[5]). Dieser Baum nun war das Einzige, was dem Weltbesitz des Menschen zur Bewährung seines Gehorsams und zur Steigerung seines Seligkeitsgefühls von Gott vorenthalten war. Dehnte der Mensch trotzdem seinen Weltbesitz auch auf diesen Baum aus, indem er ihn berührte und von seinen Früchten ass, so hörte er infolge seines Ungehorsams auf, seiner Idee zu entsprechen, und es überkam ihn hiemit nicht nur das peinigende Gefühl der Unseligkeit, sondern er hatte auch das Anrecht auf

---

des Paradieses vgl. die Commentare zu Gen. 2, 8—15; *Buttmann*, Philologus I, 63 ff.; *Rüetschi*, Eden RE. III, 642 ff; *Dillmann*, Eden BL. II, 42 ff.; *W. Pressel*, Paradies RE. XX, 332 ff. und die hier angeführte Literatur.

1) vgl. Gen. 2, 9 u. 3, 3. 2) vgl. Gen. 3, 22; Ez. 47, 12; Apoc. 2, 7; 22, 2. 3) Nicht: Baum der Erkenntniss von „Gut und Schlimm" (so *v. Hofm.*, Schrftb. I, 475; anders I, 411); denn die persönliche Erfahrung des Gegensatzes von gutem und schlimmem Ergehen hätte unmöglich von der Schlange Gen. 3, 5 als ein köstliches Gut und als ein Vorrecht der Gottheit hingestellt werden können, um durch die Verheissung seines Besitzes den Menschen zur Sünde zu verlocken. 4) Gen. 3, 3.

5) Wenn Gott Gen. 3, 5. 22 der Besitz der Erkenntniss zwischen Gut und Böse zugeschrieben wird, so setzt diess nicht die unmögliche Vorstellung voraus, dass auch er zeitweilig sich böse verhalten habe, Gut und Böse somit zwei auch auf ihn zutreffende Kategorien seien, sondern hat seinen Grund darin, dass er aus seinem Wesen heraus der Creatur bestimmt, was für diese sittlich-gutes und für sie sittlich-böses Verhalten sei.

Fortexistenz verwirkt. Daher drohte Gott dem Menschen gleich von vorneherein, dass welches Tages er von der verbotenen Frucht geniessen werde, er des Todes sterben werde [1]).

Aber nicht als Einzelner ist der Mensch Zweck der Schöpfung, sondern als Anfänger eines durch ihn zu begründenden Menschengeschlechtes [2]), und nicht als Einzelner soll er seinem Berufe, die Erde sich unterthänig zu machen, obliegen, sondern in hülfreicher Gemeinschaft mit seines Gleichen [3]). Daher schuf Gott zum Manne das Weib [4]). Bevor er es aber schuf, brachte er erst noch die Thiere des Festlandes und die Vögel des Himmels vor den Menschen, damit er sie benenne [5]). Denn der Mensch sollte dadurch, dass er behufs der Namengebung die Eigenart eines jeden der ihn umgebenden Lebewesen sich vor die Seele stellte, erst noch dessen gewiss werden, dass diese alle tief unter ihm stehen und keines von ihnen zu einer Gehülfin für ihn geeignet sei. Nachdem er diese Gewissheit erlangt hatte, liess Gott einen tiefen Schlaf über ihn kommen, um ihn hiedurch, indem er bei der Bildung des Weibes nicht selbstthätig mitzuhelfen, sondern nur etwas an sich zu erleiden hatte, in einen Zustand zu versetzen, in welchem er zeitweilig der Bethätigung seiner freien Persönlichkeit entbehrte und nur Object war für das, was mit ihm geschah, und bildete sodann aus einem Theile seines Leibes das Weib [6]). Das Weib wurde nicht wie der Mann aus Staub von Erde geschaffen, sondern aus der Stofflichkeit des Mannes selbst gebildet, weil die ganze Menschheit vermöge ihres gemeinsamen Ursprungs aus dem gleichen Stammvater eine einheitliche sein und eine gemeinsame Geschichte haben sollte [7]). Als nun Gott das neu entstandene Gebilde dem Manne zuführte, erkannte dieser in ihm sofort die seinem eigenen Wesen gleichgeartete Gehülfin und gab seiner Er-

1) Gen. 2, 17; 3, 3. — Die Frage, ob der Baum der Erkenntniss an und für sich ein Giftbaum gewesen sei, ist für das Verständniss der Urgeschichte irrelevant; indess wird man sich von ihm nach Analogie des Baumes des Lebens allerdings wohl die Vorstellung zu machen haben, dass ihm an und für sich schon eine Tod und Verderben bringende Kraft innewohnte. 2) Gen. 1, 28. 3) Gen. 2, 18. 4) vgl. 1 Tim. 2, 13.

5) Gen. 2, 19. 20. 6) Gen. 2, 21. 22; vgl. 1 Kor. 11, 8. 9.

7) Act. 17, 26; vgl. Röm. 5, 18. 19.

kenntniss dadurch einen bleibenden Ausdruck, dass er der ihm geschenkten Gehülfin den Namen Männin beilegte [1]).

Mit der Schöpfung des Menschen und der Bildung des Weibes war das sechste Tageswerk und hiemit die ganze derzeitige Schöpfung vollendet. Da in ihr die Idee Gottes von der Welt vollständig realisirt war, so verzichtete er während der nun folgenden Zeit oder des nunmehr für ihn anbrechenden siebenten Tages auf eine Fortsetzung seiner schöpferischen Thätigkeit: auf die sechs Arbeitstage folgte ein Tag der Ruhe. Insofern nun das Wirken Gottes Vorbild ist für das Wirken des Menschen als des kreatürlichen Abbildes Gottes, erwächst für den letzteren aus der göttlichen Ruhe am siebenten Schöpfungstage wie die Pflicht so auch ein Recht, nun auch seinerseits auf je sechs Arbeitstage einen Ruhetag folgen zu lassen. Daher segnete Gott den je siebenten Tag für den Menschen, gab ihm die Bestimmung, ein Ruhetag für den Menschen zu sein, und sonderte ihn durch diese Bestimmung vor den übrigen Tagen als Arbeitstagen aus [2]).

---

1) Gen. 2. 23. — Vers 24 ist nicht mit *Del. Kn.* als Fortsetzung der Rede des Mannes von Vers 23 zu betrachten, sondern wegen der prosaischen Diction in Vers 24 und weil es unnatürlich wäre, wenn der erste Mensch in dem Momente, wo er des Weibes zum ersten Male ansichtig wird, bereits von solchem sollte geredet haben, was sich erst in den zukünftigen Generationen zwischen dem Manne und seinen Eltern und dann zwischen dem Manne und dem erkornen Weibe begeben werde, mit *Kl* als Zwischenbemerkung des Erzählers anzusehen und daher zu übersetzen: Um desswillen (weil nämlich das Weib aus dem Mann und für den Mann geschaffen ist) verlässt der Mann u. s. w.

2) In Gen. 2, 3 liegt allerdigs kein Sabbathsgebot, sondern vielmehr eine Sabbathserlaubniss (vgl. Jes. 58, 13; Ez. 20, 12) vor; da aber a. d. St. doch wohl kaum angegeben sein will, welchen Entschluss Gott vor sich selbst für die Zukunft gefasst habe, sondern was er dem Menschen als sein Anrecht an den je siebenten Tag zugestanden und geoffenbart habe, so geht die Sabbathsinstitution immerhin nach der Anschauung des Erzählers auf die Weltschöpfung zurück. — Ueber die Frage nach dem Ursprung des Sabbaths und der siebentägigen Woche vgl. *Baur*, der hebr. Sabbath u. d. Nationalfeste des mos. Cultus (Tübinger Zeitschrift für Theologie 1832. 3. H. S. 125 ff.); *Oehler*, Sabbath RE. XIII, 193 ff.; *E. Nägelsbach*, Woche RE. XVIII, 221 f.; *L. Reinke*, Beiträge zur Erklärung des ATes. Band VIII

Den sittlichen Zustand der Erstgeschaffenen im Paradiese schildert die biblische Erzählung durch die Angabe, dass beide nackt gewesen seien, ohne sich doch vor einander zu schämen[1]). Aus dieser Angabe erhellt, dass der menschliche Leib rein und unverletzt war, dass noch nicht infolge von Sünde ein Keim des Todes sich in ihn eingesenkt hatte, die Menschen mithin in einem Zustande völliger Schuldlosigkeit und Sündenfreiheit lebten. Denn Scham hat zu ihrer Voraussetzung das drückende Gefühl, dass etwas schuldbarer Weise nicht so sei, wie es nach Gottes Willen sein sollte, und äussert sich in dem sehnlichen Verlangen nach dessen Beseitigung oder Wiedergutmachung. So lange daher der Leib der Erstgeschaffenen noch in seiner gottgesetzten Reinheit und Schönheit strahlte, hatten sie keinen Grund, sich seiner zu schämen und ihn durch Bekleidung zu verhüllen, um durch solche Verhüllung seine Verderbniss und Entstellung sich gegenseitig thunlichst aus den Augen zu rücken[2]).

S. 1 ff.; *Speaker's* Bible I, 1. 339 ff.; *Schrader*, der bab. Ursprung der siebentägigen Woche (St. u. Kr. 1874 S. 343 ff.). 1) Gen. 2, 24.

2) Einen für die Verhältnisse des Urstandes charakteristischen Zug findet man ziemlich allgemein in der Angabe von Gen. 1, 29. 30, welche man dahin versteht, dass Mensch und Thier sich nach Gottes ursprünglicher Ordnung lediglich von Vegetabilien nähren sollten und ein Tödten überhaupt nicht stattfand; erst nach der Sintfluth sei den Menschen der Fleischgenuss gestattet worden, Gen. 9, 2—4. Aber schliesst die dem Menschen zugesprochene Herrschaft über die gesammte Thierwelt, auch über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels (Gen. 1, 26. 28), nicht das Recht ein, sie zu tödten und ihr Fleisch zu geniessen? Oder zu welchem anderem Zwecke hätte der Mensch sich die Fische und die Vögel unterthan machen sollen? Und zu welchem Zwecke weidet Abel seine Heerde? Lediglich um Felle für Kleider zu gewinnen oder um Opferthiere zu haben hätte es dessen nicht bedurft. Und wie kommt es, dass er bei der Darbringung seines Opfers die Fettstücke als die vorzüglicheren Theile des Fleisches zur Opfergabe aussonderte, deren Vorzüglichkeit also bereits kannte? Gen. 4, 2. 4 (jehovistisch). Beachtet man indess den Zusammenhang von Gen. 1, 29. 30 mit Vers 28, so liegt die Annahme, dass Gott hier die Nahrung der Menschen und Thiere auf das Pflanzenreich beschränken, dem Menschen somit ein Verbot anderweitiger Nahrung geben wolle, viel weniger nahe als die Annahme, dass Gott den Vorzug des Menschen

Zweite Periode.

Der Sündenfall und seine Folgen bis zum ersten allgemeinen Weltgerichte.

M. F. Roos, Einleitung in die biblischen Geschichten (Tübingen 1835) I, 113 ff. *Ph. Buttmann*, Mythologus (1. A.) I, 122 ff. *Hengstenberg*, Christologie I, 4 ff. *v. Hofmann*, Weiss. u. Erf. I, 65 ff. Schriftbeweis I, 408 ff. *Ath. Kircher*, arca Noe. Amsterdam 1675. *Ewald*, Jahrbücher der bibl. Wissenschaft VII, 1 ff. *E. Lambert*, le déluge Mosaique. Paris 1868; vgl. auch oben S. 21.

Die Periode der Freiheit von Sünde und Schuld währte bei den Erstgeschaffenen nur kurze Zeit: noch bevor der Mensch seinen erstgeborenen Sohn zeugte, hatte er das Gebot übertreten und von der verbotenen Frucht gegessen. Zu dieser Uebertretung kam es aber nicht in der Weise, dass der Mensch sich lediglich von sich aus in trotzigem Streben nach Unabhängigkeit gegen Gott empört hätte, sondern er wurde hiezu vielmehr von der Schlange, dem einsichtsvollsten unter allen Thieren, welche Gott gemacht hatte [1]), durch Vorspiegelung eines dem Menschen von Gott vorenthaltenen hohen Gutes verführt. Die Schlange knüpfte mit dem Weibe als der empfänglicheren und zugänglicheren Hälfte des ersten Menschenpaares ein Gespräch an, wobei sie verwundert ausrief: von keinem Baume des Gartens zu essen hat Gott sogar geboten!

---

vor den Thieren noch nach einer anderen Seite hin betonen, beziehungsweise dem Menschen hier eine weitere Prärogative vor der Thierwelt einräumen will: Mensch und Thier sind zur Erhaltung ihres Lebens auf den Genuss von Nahrungsmitteln angewiesen; soweit sie diese nun der Pflanzenwelt entnehmen, soll der Mensch als das Haupt der Schöpfung vor den gleich ihm nahrungsbedürftigen Thieren den Vorzug haben, dass nur die edelsten Theile der höchst organisirten Pflanzen die ihm entsprechende Nahrung bilden, während zur Nahrung der Thiere auch die geringeren Bestandtheile der Pflanzenwelt ausreichend sein sollen. Ueber die Frage, ob der Fleischgenuss in der paradiesischen Zeit gestattet oder verboten gewesen sei, ist daher aus Gen. 1, 29. 30 keine Antwort zu entnehmen. Die Stelle Röm. 5, 12 aber gehört gar nicht hieher und die von der Endzeit handelnden prophetischen Stellen Jes. 11, 6—9; 65, 25 sind wahrscheinlich allegorisch zu fassen.

1) Gen. 3, 1; Matth. 10, 16.

Durch diese Uebertreibung des göttlichen Verbotes suchte sie dasselbe als aus Uebelwollen und Härte Gottes gegen die Menschen hervorgegangen darzustellen. Das Weib berichtigte zwar sofort die Aeusserung der Schlange; indem sie aber zugleich den ganzen Wortlaut des Verbotes mitsammt der für den Fall der Uebertretung beigefügten Strafandrohung der Schlange ausführlich mittheilt[1]), zeigte sich, dass sie das Verbot bereits als eine lästige Schranke zu fühlen beginne. Hieran knüpfte nun die Schlange an: sie leugnete bestimmt, dass die angedrohte schlimme Folge eintreten werde, erklärte jetzt geradezu, dass Gott das Verbot nur aus Selbstsucht, um die Menschen nicht zu höherer Vollkommenheit gelangen zu lassen, gegeben habe, und stellte statt schlimmer Folge vielmehr eine gottgleiche Vollkommenheit der Erkenntniss als Wirkung des Genusses von der verbotenen Frucht in Aussicht. Durch die Versicherung der Schlange bethört betrachtete das Weib prüfend den Baum: je länger sie ihre Blicke darauf heftete, desto einladender erschien ihr Baum und Frucht, das Verlangen nach gottgleicher Erkenntniss ward in ihr immer mächtiger, zuletzt pflückte sie von der verbotenen Frucht, ass davon, und gab auch ihrem Manne, welcher ebenfalls ass. Die Folge des Genusses war zwar, wie die Schlange verheissen hatte, eine wesentliche Vermehrung der bisherigen Erkenntniss, aber die neugewonnene Erkenntniss war eine unheilvolle, indem sie mit der Verwirklichung der göttlichen Drohung verbunden war und nicht bloss den zwischen Gut und Böse bestehenden Unterschied, sondern zugleich auch jene Verwirklichung der göttlichen Drohung zum Object hatte: die Menschen erkannten nämlich, dass sie nackt seien und ihrer Nacktheit sich zu schämen hatten. Es war somit an ihrem Leibe eine Veränderung vorgegangen, infolge deren er seine gottgesetzte Reinheit und Schönheit verloren hatte und welche eben hiemit auf die von den Menschen begangene Uebertretung des göttlichen Gebotes als ihre Quelle zurückwies. Diese Verän-

1) Die Worte „und sollt ihn auch nicht berühren" in Gen. 3, 3 sind nicht als ein übertreibender Zusatz des Weibes, sondern als ein von dem Erzähler in 2, 17 übergangener ursprünglicher Bestandtheil des göttlichen Verbotes anzusehen; denn ausserdem läge in Vers 3 bereits ein Sündenfall vor dem Sündenfalle vor, nämlich ein Sündenfall durch Lüge.

derung aber bestand darin, dass sich der Keim des Todes in den menschlichen Leib eingesenkt und in ihm wirksam zu sein begonnen hatte. Um nun die Entstellung ihres Leibes gegenseitig ihren Blicken zu entziehen, verhüllten sie ihn, indem sie sich mit zusammengehefteten Feigenblättern umgürteten [1]).

Die vorstehende Darstellung der Schrift vom Sündenfall hat insoferne etwas Befremdendes, als das Weib durch ein Thier, die Schlange, verführt wird und die letztere bei ihrem Thun nicht blos von thierischem Instinkt geleitet wird, sondern mit Vernunft und Sprache begabt erscheint. Es könnte daher die Annahme sich zu empfehlen scheinen, dass die Erzählung als Allegorie gemeint und die Schlange etwa von der Begierde [2]) oder von der verirrten Vernunft [3]) zu deuten sei. Allein dem steht entscheidend entgegen sowohl dass die hier gemeinte Schlange von dem Erzähler zu den übrigen Thieren des Feldes gerechnet wird, welche Gott gemacht hatte [4]), als auch dass der Wortlaut der später folgenden Verfluchung der Schlange nur an eine wirkliche Schlange denken lässt [5]). Daher betrachten die meisten Neueren [6]) die Erzählung vom Sündenfall als einen Mythus, den sie in verschiedenster Weise zu deuten suchen [7]). Aber abgesehen davon, dass das NT in jener Erzählung wirkliche Geschichte erblickt [8]), so fehlt zur mythischen Auffassung in solange aller zureichende Grund, als die jedenfalls am nächsten liegende eigentliche Auffassung

---

1) Gen. 3, 1—7. — Wenn den Menschen sein Schamgefühl nöthigt, vorzugsweise diejenigen Glieder seines Leibes zu verhüllen, welche der Fortpflanzung dienen, so erklärt sich diess daraus, dass sich in Bezug auf sie der Gegensatz zwischen der ursprünglichen und der dermaligen Beschaffenheit des menschlichen Leibes am empfindlichsten und beschämendsten fühlbar macht. Denn seitdem sich der Keim des Todes in den menschlichen Leib eingesenkt hat, ist der peinlichste Gegensatz zwischen der Aufgabe, welcher dieselben dienen sollen, und dem Zustande, in welchem sie sich dermalen befinden, eingetreten: sie sollen neues Leben setzen und sind doch selbst bereits dem Process des Sterbens verfallen.

2) so z. B. *Philo*, de opificio mundi (ed. Frankfurt 1691) pg. 36 sq.; *Clemens Alex.*, stromata III, 14. 17. 3) so z. B. *Bunsen*, Bibelwerk z. Gen. 3, 15. 4) Gen. 3, 1. 5) Gen. 3, 14. 15. 6) so z. B. *Buttmann*, *v. Bohlen*, *Tuch*, *Knobel* u. A. 7) vgl. *Tuch*, Genesis 2. A. S. 47 f. 8) vgl. 2 Kor. 11, 3; 1 Tim. 2, 14.

sich nicht als eine Unmöglichkeit erwiesen hat. Eine Unmöglichkeit läge allerdings vor, wenn die Erzählung von der Voraussetzung ausgienge, dass die Thiere in der Urzeit die Gabe der Sprache besässen hätten. Dass aber diess ihre Meinung nicht sein kann, erhellt daraus, dass sie eben erst berichtet hatte, wie keines unter allen Thieren zu einer dem Menschen entsprechenden Gehülfin geeignet gewesen sei, des Menschen Wesen also vor dem der Thiere wesentlich ausgezeichnet sei, und dass sie vorher ausdrücklich bemerkt hatte, nur der Mensch sei nach Gottes Bilde, mithin als Person und infolgedess mit der Fähigkeit der Rede begabt, geschaffen werden [1]). Wenn nun die Schlange trotzdem redend eingeführt wird, so kann ihr Reden nach der Absicht des Erzählers nur daraus erklärt sein wollen, dass eine überirdische Macht sich ihrer als Werkzeug bediente und in wunderbarer Weise ihr Reden bewirkte. Was für eine überirdische Macht diess aber war, erhellt aus dem Inhalt und der Tendenz des Geredeten. Die Worte der Schlange gehen darauf aus, die Menschen zu einem gottwidrigen Verhalten zu bestimmen und hiedurch unselig zu machen; so wird es denn die gott- und menschenfeindliche Macht des Satans gewesen sein, welche sich der Schlange als ihres Werkzeugs zur Verführung der Menschen bediente und zu diesem Behufe sie reden machte [2]). Dass aber der Satan zum Zweck der Verführung dem Menschen nicht unmittelbar gegenübertrat, wird

1) Gen. 2, 19. 20 (jehov.); 1, 26. 27 (eloh.). 2) Nicht nur die älteste Synagoge (vgl. Weish. Sal. 2, 2 und die Bezeichnung des Satans in der älteren rabbinischen Literatur durch הַנָּחָשׁ הַקַּדְמוֹנִי), sondern auch das NT betrachtet den Satan als den, von welchem im letzten Grunde die Verführung der Menschen ausgieng. Die Bezeichnung des Satans durch *ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς* und *ψεύστης* (Joh. 8, 44) und durch *ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος* (Apoc. 12, 9; 20, 2), sowie der Wunsch des Apostel Paulus an die römischen Christen, dass Gott den Satan bald unter ihre Füsse zermalmen möge (Röm. 16, 20), ruht auf Gen. 3. — Dessgleichen erkennt auch das NT nicht blos göttliche, sondern auch satanische Wunder an, vgl. Matth. 24, 24; 2 Thess. 2, 9; Apoc. 13, 13—15; vgl. ferner das räthselhafte Auftreten der Dämonischen zur Zeit Jesu. Auch die Thaten der ägyptischen Zauberer Ex. 7, 11. 12. 22; 8, 3 (vgl. Vers 14) wird man wohl kaum für blossen Betrug erklären können.

daraus zu erklären sein, dass ein Gelingen der versuchten Verführung viel weniger leicht zu erwarten stand, wenn die verführerischen Worte unmittelbar von einem Wesen herkamen, welches der Mensch bei seiner noch ungetrübten Erkenntniss sofort als ein gottfeindliches und darum unselig gewordenes erkennen musste, als wenn sie von einem Wesen herkamen, welches zu der von Gott sehr gut befundenen, also seiner Idee entsprechenden Schöpfung gehörte. Daher benützte der Satan ein Thier als sein Werkzeug. Zwar musste das Weib daraus, dass die Schlange gegen ihre gottgesetzte Naturanlage redete und dazu Widergöttliches redete, nothwendig den Schluss ziehen, dass dieselbe unter dem Einfluss und im Dienste einer gottfeindlichen Macht stehe; aber gerade dieser Umstand war besonders geeignet, die Absicht des Satans zu unterstützen: indem nämlich die Schlange dadurch, dass sie unter der Einwirkung der gottfeindlichen Macht stand, nicht nur keinen Schaden erlitt, sondern vielmehr zu höherer Vollkommenheit, zur Fähigkeit der Rede gelangte, konnte sich in dem Weibe die Vorstellung bilden, dass widergöttliches Verhalten in der That gute Früchte tragen und zu einer höheren Vollkommenheit verhelfen könne; es konnte dem Weibe als ein Ausfluss der der Schlange vor den übrigen Thieren eignenden Einsicht erscheinen, dass sie dem Einfluss des Satans sich hingab und seinen Dienst sich gefallen liess. Eben um desswillen hatte sich auch der Satan gerade die Schlange als das einsichtsvollste unter den Thieren zu seinem Werkzeug ausersehen. Dass aber der Erzähler nicht ausdrücklich berichtet, in der Schlange sei der Satan wirksam gewesen und er sei es im letzten Grunde, welcher vermittelst der Schlange die Menschen verführt habe, findet seine einfache Erklärung darin, dass er auch von der Entstehung der Geisterwelt und dem Falle eines Theiles derselben nichts berichtet hatte: wie er überhaupt nur von der Entstehung der sinnenfälligen Welt als der Welt des Menschen erzählt hat, so erzählt er auch den Fall des Menschen nur nach seinem sinnenfälligen Hergang; der sinnenfällige Hergang selbst aber fordert zu seinem Verständniss gebieterisch die Annahme einer satanischen Einwirkung.

Da die Menschen durch ihre Uebertretung des göttlichen Ver-

botes nicht die Aufhebung ihrer Abhängigkeit von Gott, sondern nur die Erlangung einer grösseren Vollkommenheit ihres Wesens angestrebt und auch hiezu sich nicht lediglich aus sich selbst, sondern durch Verführung von Seiten eines anderen Wesens bestimmt hatten, so entfiel für Gott die Nothwendigkeit, den Todesprocess, welchem sie unmittelbar mit dem Genuss von der verbotenen Frucht verfallen waren, auch sofort zum Abschluss kommen zu lassen; und da sie nach geschehener Uebertretung sich über deren Folgen schämten und sie beseitigt zu sehen wünschten, also nach einer Wiedergutmachung verlangten, so war für Gott die Möglichkeit ihrer Erlösung gegeben. In seinem Erbarmen beschloss er, eine solche wirklich zu beschaffen und liess daher den Process des Sterbens sich in solcher Langsamkeit vollziehen, dass, bevor er sich in der Trennung von Leib und Seele vollendete, die ersten geschichtlichen Vorbereitungen dazu getroffen werden konnten.

Nachdem Gott die Menschen zunächst eine Weile dem Eindruck, welchen die Folgen ihres Ungehorsams auf sie machen mussten, überlassen hatte, that er ihnen zur Abendzeit als der Zeit, wo der Mensch von den zerstreuenden Einwirkungen der Aussenwelt frei wird und sich vorzugsweise auf sich selbst angewiesen sieht, daher auch für göttliche Zusprache vorzugsweise empfänglich ist, seine Gegenwart in sinnlich wahrnehmbarer Weise kund. Während aber die Wahrnehmung der göttlichen Gegenwart sie vordem immer mit Freude und Seligkeit erfüllen musste, bereitet sie ihnen jetzt Schrecken. Sie fühlen, dass die Feigenblätter nicht im Stande sind, ihre schuldbare Blösse vor Gott zu verdecken, und dass auch die göttliche Strafandrohung sich noch nicht in ihrem vollen Umfang an ihnen verwirklicht hat; daher gehen sie der Offenbarung Gottes aus dem Wege und suchen sich unter den Bäumen des Gartens zu verstecken. Allein Gott überführt sie dessen, dass sie sich ihm nicht zu entziehen vermögen: er ruft ihnen und sie können nicht umhin, herbeizukommen und ihm Rede und Antwort zu stehen. Durch vorgelegte Fragen nöthigte er sie hierauf, ihre Uebertretung des göttlichen Gebotes einzugestehen. Dieses Geständniss, welches sie allerdings nur mit Widerstreben und unter Hervorhebung alles dessen ablegten, was

ihre Schuld in einem milderen Lichte erscheinen zu lassen geeignet schien, war unumgänglich nöthig, damit sie in bussfertiger Sündenerkenntniss, demüthiger Ergebung und hoffnungsfreudiger Dankbarkeit das hinnahmen, was Gott nunmehr über ihr Verhältniss zu dem Verführer sowie über den forthinigen Verlauf ihres Lebens zu bestimmen im Begriffe stand [1]).

Da die Schlange es war, von welcher die Verführung zunächst ausgieng, so soll sie fortan unter den Thieren dasjenige sein, welches mit einem Fluchgeschick behaftet ist. Dieses Fluchgeschick soll darin bestehen, dass, während sie schon durch ihre gottgesetzte Körperbeschaffenheit genöthigt ist, auf ihrem Bauche zu gehen und bei dieser Weise ihrer Bewegung allzeit den Staub des Bodens zu schlucken, während sie also schon von vorneherein sich zu den Füssen des Menschen im Staube windet und infolgedess dem aufrecht gehenden Menschen gegenüber als das ohnmächtigere Geschöpf erscheint, Gott sie und den Menschen durch alle Generationen hindurch nun auch mit einer gegenseitigen nach Bethätigung strebenden Abneigung und Feindschaft erfüllt, welche bei der verschiedenen beiderseitigen Körperbeschaffenheit zu dem Resultate führen soll, dass der Mensch der Schlange durch seinen Tritt den Kopf zermalmt, sie also tödtet, wogegen sie ihm durch ihren Biss nur die Ferse wird zermalmen, ihm also nur eine schmerzliche Verwundung wird beibringen können. Die Bethätigung der Feindschaft zwischen dem Verführten und seinem Verführer wird hienach zu einem Siege des ersteren über den letzteren werden, jedoch nicht ohne dass auch der Sieger unter dem Kampfe zu leiden hat [2]).

Soll nun aber durch das an die Schlange gerichtete Wort Jehova's das Verhältniss bestimmt werden, welches fortan zwischen den Menschen und ihrem Verführer bestehen soll, und gieng die Ver-

---

1) Gen. 3, 8—13. 2) Gen. 3, 14. 15; vgl. *v. Hofm.*, Schriftb. I, 573 ff. Die gewöhnliche Annahme, dass nach der Vorstellung des Erzählers die Gestalt und Bewegungsweise der Schlange verändert worden sei, wird weder von dem Text erfordert, noch hat sie nach dem Context einige Wahrscheinlichkeit: nach Gen. 1, 24. 25 hat Gott von vorneherein Kriechthiere geschaffen und ist das Kriechen ebensowohl eine gottgesetzte ursprüngliche Weise der Fortbewegung wie das Schreiten, Fliegen und Schwimmen.

führung im letzten Grunde vom Satan aus, welchem die Schlange nur als Werkzeug diente, so wird das in diesem Worte angekündigte Verhältniss der Feindschaft auch auf das Verhältniss von Mensch und Satan zu beziehen und dessgleichen der verheissene Sieg des Weibessamens nach vorausgegangenem leidvollem Kampfe auch von einem Siege über den Satan zu verstehen sein. Und diese Annahme ist um so weniger eine willkürliche, als der Wortlaut des Gottesspruches nicht sowohl einen Sieg des Weibessamens über den Schlangensamen als vielmehr einen Sieg über dieselbe Schlange in Aussicht stellt, durch welche die Verführung erfolgt war [1]): mag daher die Bethätigung der Feindschaft zwischen Weibessamen und Schlangensamen sich durch noch so viele Generationen hindurchziehen, ehe der schliessliche Sieg eintritt, und mögen über dieser Bethätigung auch beide, das Weib, welches verführt wurde, und die Schlange, durch welche die Verführung geschah, hinsterben — der Sieg der Nachkommenschaft des Weibes wird zuletzt doch ein Sieg über dieselbe feindliche Macht sein, von welcher die Verführung ausgegangen war, also ein Sieg über den Satan.

Den weiteren Verlauf des menschlichen Lebens ordnet Gott so, dass es dem Menschen allezeit einen Vorschmack von der Bitterkeit der bevorstehenden Vollendung des Todesprocesses gebe, welchem er durch seine Sünde bereits verfallen ist. Daher wird sein Leben zu einem Leben der Mühsal gemacht. Und damit der Mensch sich der Mühsal nicht entziehen könne, wird sie auf's engste mit seinem Berufsleben verknüpft. Des Weibes Beruf ist, dem Manne zur Fortpflanzung des Geschlechtes behülflich zu sein [2]): fortan soll des Weibes Schwangerschaft und Gebären mit schweren Schmerzen verbunden sein, und doch soll sie sich instinctiv zu dem Manne, der ihr diese Schmerzen bereitet, hingezogen fühlen und seiner Herrschaft sich willig untergeben. Des Mannes Beruf ist, sich die Erde dienstbar zu machen und den Boden, welcher ihm seines Lebens Unterhalt gewährt, zu bebauen und zu überwachen [3]): war diese Arbeit bis jetzt eine leichte, mühelose, erfreuliche gewesen, so soll sie fortan eine schwere und mühevolle

1) Gen. 3, 15b. 2) Gen. 1, 28; 2, 18—22. 3) Gen. 1, 28; 2, 15.

sein, der Erdboden soll mit einem Fluche belegt sein, infolge dessen er fortan nur noch mit Widerstreben und erst nach anstrengender Bearbeitung von Seiten des Menschen diesem des Lebens Unterhalt gewähre [1]).

Ueber die Weise, in welcher die Menschen diese Bestimmungen Gottes aufnahmen, legt die Thatsache Zeugniss ab, dass Adam seinem Weibe den Namen Chavva d. i. die lebensetzende gab. Diese Benennung zeigt nämlich, dass die Menschen der Verheissung Gottes, wonach trotz ihrer Todesverfallenheit das Weib eine Nachkommenschaft gebären sollte, welche in siegreichem Kampfe den Verführer überwinden werde, Glauben schenkten und ihrer sich freuten, und dass sie in solchem Glauben geduldig und ergeben die Strafurtheile Gottes auf sich nahmen [2]).

Diese bussfertige Ergebung und freudige Glaubenszuversicht auf Seiten der Menschen erwiederte Gott damit, dass er nun selbst für eine Bedeckung ihrer Blösse und hiedurch für eine wenigstens vorläufige und sinnbildliche Wiedergutmachung der Folgen ihrer Uebertretung sorgte: er befahl ihnen, sich aus den Fellen getödteter Thiere eine Bekleidung zu bereiten. Bei ihrer selbstgemachten Verhüllung aus zusammengenähten Feigenblättern liess Gott es nicht bewenden, um ihnen zu Gemüthe zu führen, dass sie von sich aus nicht im Stande seien, die Folgen ihrer Uebertretung wieder aufzuheben, hiezu vielmehr eine göttliche Veranstaltung erforderlich sei; Felle von Thieren aber, und nicht wieder vegetabilische Stoffe, liess er sie zur Herstellung ihrer Kleidung verwenden, um anzudeuten, dass wie die vorläufige und symbolische Wiedergutmachung der Folgen ihrer Uebertretung nur in der Weise erfolgt, dass hiezu ein schuldloses Leben in den Tod gegeben wird, ebenso auch die schliessliche und reale Wiedergutmachung nur unter Aufopferung eines schuldlosen Lebens erfolgen werde [3]).

---

1) Gen. 3, 16—19. 2) Gen. 3, 20; vgl. *v. Hofm.*, Schriftb. I, 581 ff.; *Del.*, Gen. S. 156 f. Die Form חַוָּה wird allerdings als Substantivform statt חַיָּה Leben zu betrachten sein; bei der Benennung des Weibes mit חַוָּה liegt dann aber dieselbe Metonymie zu Grunde wie bei dem Namen נֹחַ Gen. 5, 29. 3) Gen. 3, 21; vgl. *v. Hofm.*, Schriftb. I, 582 f.; *Del.*, Gen. S. 157.

Nachdem nunmehr die ersten Einleitungen zu einer künftigen Erlösung getroffen waren, vertrieb Gott die Menschen aus dem Paradiesesgarten. Diese Vertreibung war nicht blos Zornesbethätigung, insofern der Mensch der Annehmlichkeiten und Genüsse dieses Gartens beraubt und zu mühsalvoller Bearbeitung des fluchbelegten Erdbodens genöthigt werden sollte, sondern zugleich auch eine Gnadenerweisung, insofern er dadurch gehindert wurde, von dem Baum des Lebens zu geniessen, hiedurch den Abschluss des Todesprocesses immer weiter hinauszuschieben und so sein derzeitiges Leben der Mühsal endlos zu verlängern [1]). Um dem Menschen den Zugang zum Paradies und zum Baume des Lebens schlechthin unmöglich zu machen, liess Gott forthin seine Weltgegenwart auf der Ostseite des Paradieses in der Weise sichtbar sein, dass sie dem Menschen mit einer Verderbensmacht verbunden erschien, welche ihn im Falle des versuchten Eintritts in das Paradies mit dem Tode bedrohte [2]). Obwohl aber nicht mehr im Paradiese, durften die Menschen doch noch im Lande Eden in der Nähe des Paradieses, nämlich ostwärts davon, ihre Wohnung haben [3]). Hier erzeugten sie die Nachkommenschaft, auf welcher ihre ganze Hoffnung stand, Söhne und Töchter [4]). Ihren erstgeborenen Sohn nannten sie Kain d. i. erlangtes oder hervorgebrachtes Gut, weil sie in ihm den Anfang des von Gott verheissenen Samens zu besitzen überzeugt waren. Wenn sie ihrem zweiten Sohn den Namen Hebel d. i. Hauch selbst beilegten, so kann diess nur im Hinblick auf die gottverhängte Hinfälligkeit des Lebens des sündiggewordenen Menschen geschehen sein [5]). Namen der Töchter werden nicht berichtet.

1) Gen. 3, 22. 23. 2) Gen. 3, 24; vgl. *v. Hofm.*, Schriftb. I, 206 ff. 364 ff.; *Del.*, Gen. S. 159 f. Verschiedene Ansichten über die Cherubim bei *Bähr*, mos. Cult. I, 340 ff. (I, 384 ff.); *E. Engelhardt*, ein Beitrag zur Frage über die Cherubim (luth. Zeitschr. 1861 S. 209 ff.); *Riehm*, de natura et notione Cheruborum. Basel 1864; die Cherubim in der Stiftshütte und im Tempel, St. u. Kr. 1871 S. 399 ff.; *Lämmert*, die Cherubim der h. Schrift (Jahrbb. f. deutsche Theologie 1867 S. 587 ff.); *Dillmann*, Cherubim BL. I, 509 ff.; *L. Reinke*, Beiträge zur Erklärung des ATs. VIII, 59 ff. 3) vgl. Gen. 3, 24 mit 4, 16. 4) Gen. 5, 4.

5) Gen. 4, 1. 2. — Es wird indess nicht ausdrücklich gesagt, dass die

Wie sich in den ersten Namengebungen (Chavva, Kain, Hebel) die Frömmigkeit der Menschen nach bestimmten einzelnen Seiten hin äusserte, so drängte sie mit innerer Nothwendigkeit auch nach einer Aeusserung ihres Totalbestandes oder nach einer einheitlichen Gesammtdarstellung. Und hiezu diente bereits in jenen Urzeiten das Opfer. Schon von Kain und Abel wird ausdrücklich erzählt, dass sie geopfert haben. Wie aber jene Namengebungen keine von Gott vorgeschriebenen Aeusserungen der Frömmigkeit waren, sondern frei aus des Menschen Innerem hervorgiengen, ebenso wird es sich auch mit dem Opfer verhalten. Wäre das Opfer eine in der Urzeit von Gott selbst angeordnete Bethätigung der Frömmigkeit [1]), so würde die heilsgeschichtliche Ueberlieferung diess sicher nicht mit Stillschweigen übergangen haben. Was aber den Menschen seinerseits dazu trieb, seiner Frömmigkeit gerade durch Darbringung von Opfern einen Ausdruck zu geben, erhellt aus dem Wesen des Opfers. Im Opfer bringt der Mensch einen Theil seines Eigenthums, dessen er sich zu diesem Zwecke entäussert und den er daher tödtet, verbrennt oder sonstwie seinem eigenen Gebrauche dauernd entzieht, Gotte als Gabe dar. Diese Darbringung kann nun aber ursprünglich nicht von der Vorstellung ausgegangen sein, als habe das Dargebrachte an und für sich und als solches einen Werth für Gott, so dass Gott darnach verlange und der Mensch infolgedess durch die Darbringung des von Gott begehrten Gutes ihm einen Gefallen thue, wodurch er ihn sich günstig stimmen oder auch ihm seinen Dank bethätigen könne. Denn diese Vorstellung würde zu ihrer Voraussetzung die weitere Vor-

---

Eltern es gewesen, die ihrem Zweitgeborenen den Namen הֶבֶל beigelegt haben, noch weniger, dass diess gleich nach der Geburt geschehen sei. Es ist daher auch wohl möglich, dass dieser Name seinem Träger erst hinterher auf Grund seines tragischen Geschickes beigelegt wurde und dass er auf seinen vorzeitigen Tod hinweisen soll. Die in neuerer Zeit beliebte Zusammenstellung des hebr. Nomen proprium הֶבֶל mit dem assyr. *habal* = Sohn ist schon darum wenig wahrscheinlich und gegen den Sinn der Ueberlieferung, weil dann der Name beziehungs- und bedeutungslos wäre; oder sollte etwa in dem Zweitgeborenen der Sohnesbegriff besser realisirt erschienen sein als im Erstgeborenen?

1) So z. B. noch *H. Thiersch*, die Genesis S. 39.

stellung haben, als sei in Gott ein Bedürfniss nach irdischen Gütern vorhanden und als sei der Mensch in der Lage, ihm Befriedigung dieses Bedürfnisses verschaffen oder vorenthalten zu können[1]). Den Erstgeschaffenen aber eine so thörichte Vorstellung von dem Wesen Gottes zuzudenken, berechtigt die biblische Ueberlieferung in keiner Weise. Muss ihnen vielmehr die Erkenntniss zugeschrieben werden, dass Gott der im Opfer ihm dargebrachten Gabe nicht bedürfe, und diese daher lediglich als solche für ihn werthlos sei, so können sie bei ihrer Opferhandlung auch nicht die Absicht verfolgt haben, ihm die Gabe um ihres wirklichen Werthes willen darzubringen, sondern sie müssen sie als Bild von etwas anderem, dessen Darbringung für ihn in der That einen Werth hat und daher auch in der That Gegenstand seines an den Menschen gerichteten Verlangens ist, betrachtet und zur Versinnbildung der Hingabe dieses anderen an ihn dargebracht haben. Nun besteht aber das Einzige, was Gott von dem Menschen verlangt, darin, dass dieser sich selbst mit alle dem, was er ist und hat, durch Unterwerfung unter seinen Willen an ihn hingebe. Daher wird denn der Opfernde durch die Darbringung der Opfergabe ursprünglich seine eigene Selbsthingabe an Gott in symbolischer Weise haben vollziehen wollen. Zu solch symbolischem Vollzuge veranlasste ihn aber einerseits das Bewusstsein, dass die während des ganzen Lebens zu bethätigende wirkliche Selbsthingabe eine mehr oder minder mangelhafte ist, und andererseits der Wunsch, dass sie eine völlige sein möchte; daher richtet er mit der Darbringung der Opfergabe zugleich die Bitte an Gott, er wolle deren Dargabe als die von ihm zwar beabsichtigte, aber stets nur mangelhaft durchgeführte völlige Selbsthingabe ansehen.

Dass dem Opfer nur insoweit ein wirklicher Werth innewohnt, als ihm auf Seiten des Menschen eine ernstlich angestrebte Selbsthingabe an Gott entspricht, dass dagegen, wo die letztere fehlt, Gott auch an dem Opfer keinen Gefallen habe, fand seine erste thatsächliche Bestätigung bereits in der Geschichte Kains und Abels. Der Mangel an rechter Selbsthingabe und Unterordnung unter Gottes Willen machte Kain trotz seines Opferns zum Bruder-

---

1) Ps. 50, 8—13.

mörder und schloss ihn von derjenigen Nachkommenschaft der Eltern aus, von welcher das schliessliche Heil zu erwarten stand.

Kain und Abel brachten einst Opfer dar[1]). Ihr Opfermaterial war verschieden nach der Verschiedenheit ihres Lebensberufes: da Kain ein Landmann war, so nahm er zu seiner Opfergabe Früchte des Erdbodens, und da sein Bruder Abel ein Hirte war, so verwendete dieser zu seinem Opfer die Erträgnisse seiner Heerde. Während aber von Kain nicht berichtet wird, dass er unter den Früchten des Bodens eine Auslese für sein Opfer getroffen habe, wählte dagegen Abel zu Opferthieren nur erstgeborene als die vorzugsweise kräftigen Thiere und von diesen nahm er zur Opfergabe wiederum nur Fettstücke als die vorzüglichsten Theile an den Thieren. In dem Streben Abel's, Gotte das Beste als Gabe zu reichen, versinnbildete sich sein intensives Ringen nach einer solchen Selbstdargabe, an welcher Gott sein Wohlgefallen haben könnte[2]). Daher schaute Gott auf Abel und seine Gabe gnädig hin, während er auf Kain, bei welchem sich ein solch intensives Ringen nicht kund gab[3]), und auf dessen Gabe nicht gleicherweise gnädig hinschaute[4]). Anstatt sich nun durch diese Zurücksetzung auf ihre

---

1) Gen. 4, 2^b ff. 2) Insofern die Selbsthingabe des Menschen an Gott auf dem Grunde der Glaubenszuversicht zu ihm beruht und in Glaubensgehorsam sich erweist, sagt Hebr. 11, 4 mit Recht, dass Abel vermöge Glaubens ein werthvolleres Opfer als Kain dargebracht habe.

3) Wegen der von Abel getroffenen Auswahl unter dem ihm zur Verfügung stehenden Opfermaterial wird sein Opfer als das werthvollere betrachtet auch von *Oehler*, RE. X, 615 f.; *Kl*, Gen. S. 71 und theilweise *Del.*, Gen. S. 164 f. Dagegen soll der Vorzug seines Opfers nach *Tuch*, *Kn.*, *v. Hofm.*, Schriftb. I, 583 ff. II, 1. 221 f., *Thiersch* darin gründen, dass er ein blutiges, Kain dagegen nur ein vegetabilisches Opfer bringt; allein diess ist durch die Verschiedenheit des beiderseitigen Lebensberufes bedingt, und aus der von Kain getroffenen Berufswahl bei ihm auf eine schon von vornherein minder fromme Gesinnung schliessen zu wollen, ist gegen Gen. 1, 28; 2, 15; 3, 17—19. 23. 4) Das gnädige Hinschauen Gottes wird sich nach Lev. 9, 24; Richt. 6, 21; 2 Chr. 7, 1 darin manifestirt haben, dass er das Opfer Abels durch wunderbares (von den Cherubim an der Paradiesespforte ausgehendes) Feuer verzehrt werden liess. Hiegegen spricht nicht das vorangestellte „auf Abel" (gegen *Oehler* a. a. O., *Kl* u. A.), denn die leckende Flamme ist mit dem gnädigen Hinblicken nicht identisch, sondern nur dessen Folge.

Ursache, nämlich die Mangelhaftigkeit seiner thatsächlichen Selbsthingabe an Gott, aufmerksam machen und zu treuerem Gehorsam bestimmen zu lassen, liess er sich durch sie vielmehr mit finsterem Unmuth erfüllen: sein Bruder wurde um seiner Bevorzugung willen für ihn ein Gegenstand des Hasses. Zwar stellte ihm Gott das Sündhafte seines Unmuths vor die Seele und warnte ihn, sich durch ihn auch noch zur äusseren Thatsünde fortreissen zu lassen [1]); allein diess mahnende Wort verfehlte nicht nur seines Zweckes, sondern vermehrte nur noch seinen Hass: vorwurfsvoll erzählte er Abel, wie er aus Veranlassung seiner von Gott eine Rüge empfangen habe [2]), und als sie gelegentlich mit einander alleine auf dem Felde waren, erschlug er ihn. Obwohl nun dieses äusserste Maass des Ungehorsams und der Loslösung von Gott dessen strafendes Einschreiten zur unabweislichen Nothwendigkeit machte, so liess er doch auch jetzt noch im Gerichte sein Erbarmen walten. Um diess zu können, musste er Kain zunächst zur Erkenntniss und zum Bekenntniss seiner Schuld hinleiten. Daher frug er ihn, wo sein Bruder Abel sei. Bei Kain aber war die Abkehr von Gott bereits eine so hartnäckige geworden, dass er frech erwiederte, davon nichts zu wissen, sei er ja doch nicht seines Bruders Hüter. Nunmehr schmetterte Gott ihn nieder mit der Aufforderung, Rechenschaft über sein Thun zu geben, da das vergossene Blut seines Bruders vom Erdboden aus um Ahndung zu ihm gen Himmel schreie. Als Strafe aber verhängte er über ihn ein Fluchgeschick, welches sich von demselben Erdboden aus, der seines Bruders Blut eingesogen hat, an ihm vollziehen soll: für ihn soll nämlich der Erdboden trotz sorgfältiger und mühevoller Bebauung nur spärliches Erträgniss bieten. Und diess soll für ihn dann noch ein weiteres Fluchgeschick zur Folge haben: da für ihn der Erdboden mit Unfruchtbarkeit geschlagen ist, so wird er, weil er an dem einen Orte den erwünschten Lohn seiner Arbeit nicht findet, sich an einem anderen Orten anzubauen suchen, aber auch hier in seiner Erwartung getäuscht sich von neuem aufmachen und so unstät und flüchtig die Erde durchirren.

---

1) vgl. *Del.* z. Gen. 4, 7.

2) Gen. 4, 8ᵃ: „da sagte es Kain seinem Bruder Abel".

Obgleich dieser Urtheilsspruch insofern ein milder war, als Gott für das vergossene Bruderblut nicht des Mörders eigenes Blut in Anspruch nahm, so erschien er Kain doch unerträglich schwer [1]); denn er musste sich sagen, dass wenn Gott auch seinerseits seines Lebens gnädig schonen wolle, doch jeder Nachkomme Adams und dieser selbst als Bluträcher Abels gegen ihn aufzutreten und ihn zu erschlagen veranlasst sei und sich hiezu um so leichter werde hinreissen lassen, als er, Kain, ja ferne von der schützenden Gottesoffenbarung an der Paradiesespforte die Erde durchirren müsse. Auf die Aeusserung dieses Bedenkens versprach ihm Gott nicht nur, dass eine etwaige Ermordung seiner mit schwerster Strafe geahndet werden solle, sondern versah ihn auch mit einem Warnungszeichen, wodurch ein jeder von dem Versuche, ihn zu tödten, abgeschreckt werden musste. Unter dem Schutze dieser Zusage und Veranstaltung verliess Kain die Stätte der Gottesoffenbarung an der Grenze des Paradieses und zog mit seinem Weibe [2]) in das östlich von Eden gelegene Ländergebiet, welches infolge hievon das Land Nod d. i. Land der Flucht genannt wurde [3]).

Für den ermordeten Abel gab dann Gott den ersten Eltern einen Ersatz in Seth, welcher im 130. Lebensjahre Adams geboren wurde [4]). Da von Kain, dem Erstgeborenen, nachdem er infolge seiner Losreissung von Gott sogar zum Brudermörder geworden, der verheissene Sieg über den Verführer der Menschheit nicht mehr zu erwarten stand, Seth aber an die Stelle Abels, des Zweitgeborenen, getreten war, so war es unter den Söhnen Adam's und Eva's [5]) nunmehr dieser Seth, an welchen sich die Heilshoffnung in erster Linie heften musste.

---

1) Gen. 4, 13 u. *Del.* z. d. St. 2) Dass das Weib Kain's nach der Voraussetzung der biblischen Erzählung zugleich seine Schwester, nämlich eine Tochter Adams (Gen. 5, 4) war, sollte keiner Apologie bedürfen. Noch Sarah war wenigstens die Halbschwester Abraham's, vgl. Gen. 20, 12. Sollte die ganze Menschheit aus Einem Blute erwachsen (Act. 17, 26), so war Geschwisterehe für den Anfang unvermeidlich; zum Incest wurde sie erst durch die im Lauf der Geschichte sich ergebende Möglichkeit ihrer Vermeidung; vgl. auch *Del.*, Gen. S. 171.

3) vgl. Gen. 4, 16 mit 4, 14 u. 3, 24. 4) Gen. 4, 25; 5, 3.

5) Gen. 5, 4.

Der nächstfolgende Zeitraum von fast anderthalb Jahrtausenden scheint für die Heilsgeschichte ohne besondere Bedeutung gewesen zu sein: die biblische Ueberlieferung geht rasch über ihn hinweg, indem sie sich mit genealogischen Angaben und einigen in diese eingestreuten historischen Notizen begnügt. Da sie zwei Geschlechtstafeln giebt, und zwar gerade die Geschlechtstafel des gottentfremdeten Kain [1]) und die Geschlechtstafel Seth's [2]), welcher zum Ersatz für Abel geworden war, so liegt die Vermuthung nahe, dass sich in den Hauptrepräsentanten der beiden Geschlechtsreihen eine ihren Ahnherren entsprechende verschiedenartige sittliche Entwickelung der Menschheit darstellt, eine gottentsprechende und eine gottwidrige, und dass die Schrift lediglich in der Absicht, diese gegensätzliche Entwickelung kennen zu lehren, es nicht bei der Mittheilung nur Einer Genealogie bewenden lässt [3]).

1) Gen. 4, 17—24. 2) Gen. 4, 25. 26 und 5, 1—32.

3) Wegen der lautlichen Verwandtschaft der Namen in der kainitischen und der sethitischen Geschlechtstafel ist es dermalen eine weit verbreitete Annahme, dass beide Tafeln nur verschiedene Recensionen ein und derselben Genealogie seien (so z. B. *Buttmann*, Mythologus I, 170 ff.; *Tuch*, Genes. S. 170; *Hupfeld*, Quellen der Genesis S. 129; *Schenkel*, BL. IV, 404 f.). Allein hiezu ist die Verschiedenheit zwischen beiden zu gross. Nur zwei Namen sind völlig gleich: Chanoch (4, 17; 5, 18) und Lemech (4, 18; 5, 25). Beide Namen lagen aber auch bei ihrer appellativischen Bedeutung (Chanoch = Einweihender; Lemech = kräftiger Jüngling) in den Anfängen der Menschheit sehr nahe. Dazu nehmen die Träger dieser beiden Namen in den beiden Genealogien eine sehr verschiedene Stelle ein; in der kainitischen Linie ist Chanoch Repräsentant der dritten, in der sethitischen Linie Repräsentant der siebenten Generation seit Adam, dessgleichen Lemech in der kainitischen Linie Repräsentant der siebenten, in der sethitischen Linie der neunten Generation. Die phonetische Aehnlichkeit der übrigen Namen ist für den Semiten um so geringer, als für ihn die Verschiedenheit der Etymologie und der Bedeutung der ähnlich klingenden Namen durchsichtig ist (vgl. *Kl*, Genes. S. 77; *J. P. Lange*, Genes. S. 113 f.). Endlich sind auch die beiden Genealogien von sehr ungleicher Länge: das letzterwähnte Glied der kainitischen Linie, Lemech mit seinen drei Söhnen, vertritt die 6. Generation seit Adam, das letzterwähnte Glied der sethitischen Linie, Noach mit seinen drei Söhnen, vertritt dagegen die 9. Generation. — Beachtet man, dass eine sethitische Genealogie sich zweimal findet, erst das kleine Bruchstück 4, 25. 26 und unmittelbar darauf die vollständige Genea-

In der kainitischen Linie setzte sich die Gottentfremdung ihres Ahnherrn fort. Bei Kain selbst scheint Gottes gnädiges Erbarmen keine Früchte der Busse gewirkt zu haben. Statt der Zusage Gottes zu trauen, dass er ihn nicht ein Opfer der Blutrache wolle werden lassen, suchte er sich selbst durch Erbauung eines festen Platzes hinter Mauer und Graben zu schützen [1]). Sein Enkel Irad d. i. Flüchtling musste nach der Bedeutung dieses Namens sich sogar vor seinen eigenen Stammesgenossen flüchten, wird also selbst deren Rache durch schwere Uebelthat herausgefordert haben [2]). Irad's Sohn erhielt den Namen Mechujael d. i. von Gott hinweggetilgt, — eine Andeutung, dass er eines plötzlichen Todes starb, in welchem seine Zeitgenossen die gottverhängte Strafe für gewaltigen Frevel erblickten. Mechujael's Sohn Methuschael d. i. Mann des Gebets gehörte zwar, nach seinem Namen zu urtheilen, in seiner Sinnesweise mehr der sethitischen als seiner eigenen kainitischen Linie an; aber bereits in dessen Sohn Lemech erreichte die Gottentfremdung der kainitischen Linie ihren charakteristischen Höhepunkt. Er, und er wohl zuerst, nahm sich zwei Weiber [3]) und

---

logie 5, 1—32, welche letztere zwischen Adam und der Sintfluth (d. i. von Seth bis auf Noach) 9 Generationen zählt, dass ferner die erste dieser beiden Genealogien in 4, 26b ebenso mit einer wichtigen religions- und sittengeschichtlichen Notiz abschliesst, wie diess auch bei der vorangehenden kainitischen Geschlechtstafel in 4, 19—24 der Fall ist, und dass endlich die kainitische Geschlechtstafel nur aus 6 Generationen (von Kain bis Lemech) besteht, so ergiebt sich unbeschadet der kritischen Scheidung der Quellen unserer gegenwärtigen Genesis als wahrscheinlich: 1) dass der letzte Redactor die kainitische Geschlechtslinie nicht bis zur Sintfluth, sondern nur bis zu dem Punkte verfolgen wollte, wo ihre sittliche Eigenthümlichkeit besonders charakteristisch zu Tage trat; 2) dass er mit dem kleinen Bruchstück 4, 25. 26 die sittliche Eigenthümlichkeit der sethitischen Linie im Gegensatz zur kainitischen charakterisiren und 3) dass er mit der Genealogie von Cap. 5 von der Urgeschichte zur Sintfluthgeschichte überleiten wollte.

1) vgl. Gen. 4, 17. 2) So ist zu erklären, wenn עִירָד (Gen. 4, 18) mit عَرَدَ *fugit* zusamenzustellen ist. Die appellativische Bedeutung der meisten Namen der kainitischen und der sethitischen Geschlechtstafel weist darauf hin, dass dieselben grösstentheils ihren Trägern nicht unmittelbar nach der Geburt, sondern erst hinterher auf Grund ihrer persönlichen Geschichte beigelegt wurden. 3) vgl. Matth. 19 3 ff.

brachte hiedurch das eheliche Verhältniss, welches Gott durch die Schaffung nur Eines Weibes für Adam als ein wesentlich monogamisches gesetzt hatte, zu einer mit vielen heillosen Folgen behafteten Entartung [1]). Seine drei Söhne verhalfen der menschlichen Cultur zu wesentlichen Fortschritten: Jabal begründete das Nomadenleben, indem er sich mit seinen Herden nicht mehr an die Scholle band, sondern seinen Aufenthaltsort ebenso oft wechselte, als die abgeweideten Steppen und die versiegenden Quellen es wünschenswerth machten; Jubal erfand die ersten musikalischen Instrumente, sowohl Blas- als Schlaginstrumente; Tubal-Kain entdeckte die Kunst, Kupfer und Eisen zu Schneidewerkzeugen zu verarbeiten [2]). Aber diese Culturfortschritte mussten es sich gefallen lassen, sofort in den Dienst gottentfremdeter Gesinnung zu treten: die Erfindung der Waffen durch Tubal-Kain bejubelte Lemech lediglich um desswillen, weil sie ihn vermeintlich in den Stand setzte, sich selbst auch wegen einer ihm zugefügten geringen Unbill eine noch unvergleichlich schwerere Rache zu verschaffen, als Gott sie dem Kain sogar für den Fall seiner Ermordung zugesagt hatte [3]).

Tritt unter den Repräsentanten der kainitischen Geschlechter nur ein einziger, Methuschael, als ein solcher hervor, welchen die Ueberlieferung als einen frommen Mann kennzeichnet, so werden dagegen unter den Repräsentanten der sethitischen Geschlechter nicht wenige als solche gerühmt. Gleich von Seth's Sohn Enosch wird berichtet, dass zu seiner Zeit die Verkündigung des Namens Jehova's begonnen habe [4]). Wie diess einerseits voraussetzt, dass

1) Gen. 4, 19. 2) Jabal = der Wanderer von יָבַל *fliessen; wandern*; — Jubal = der Schallende von יָבַל *hallen, tönen*; — Tubal-Kain = Gusswerk (Flüssiggemachtes) des Schmiedes von יָבַל *fliessen* und قَانَ *schmieden.* 3) Gen. 4, 23. 24.

4) Gen. 4, 26. Der Ausdruck קָרָא בְּשֵׁם ה' ist an dieser Stelle sowie an den verwandten 12, 8; 13, 4; 21, 33; 26, 25 sehr dunkel und vielgedeutet. Nach *Speaker's* Bible wäre der Sinn, dass als Enosch geboren war, sein Vater Seth anfing, voll Dankbarkeit und Hoffnung Jehova zu preisen und voll zuversichtlicher Hoffnung auf seine Gnade und seine Verheissungen ihn anzurufen; — allein der Annahme, dass hier die religiöse Wirkung der Geburt des Enosch auf seinen Vater Seth ausgesagt sein wolle, widerspricht

die Kenntniss des Wesens Jehova's und seine Verehrung bereits in jener frühen Zeit unter den Menschen zu schwinden begann, so zeigt es andererseits, dass es doch auch nicht an solchen gebrach, welchen die Ausbreitung der Ehre Jehova's unter den Gottvergessenen am Herzen lag. Dass es aber vorzugsweise Sethiten

---

schon die passive Construction. — Nach *Tuch* und *Kn.* wollte der Verfasser die Anfänge der wahren Jehovaverehrung oder der wahren Religion nachweisen; —, aber sollten die Menschen nach der Annahme des Erzählers bis dahin etwa gar keine Religion oder vielleicht sogar eine falsche gehabt haben? — *Hupfeld,* Quellen der Genes. S. 94, und *Oehler,* Theol. I, 83, übersetzen: „Damals fing man an, den Namen Jehova's anzurufen" und entnehmen dieser Angabe, dass der Gebrauch des Gottesnamens Jehova beim Gebet bis in die Zeit des Enosch zurückgeht. Sollte diess nun dahin verstanden werden, dass man erst in der Zeit des Enosch zu beten angefangen, aber das Gebet sofort an Jehova gerichtet habe, so wäre das erstere nicht richtig, da man bereits in früherer Zeit Opfer brachte, Opfer aber ohne Gebet nicht denkbar, sondern vielmehr selbst verkörpertes Gebet sind. Ist dagegen die Meinung, dass man sich von jener Zeit an beim Gebet des Namens Jehova bedient habe, so müsste man fragen, ob nur beim Gebet? und warum nur beim Gebet? und wenn diess nicht der Fall ist, warum der Verfasser nicht einfacher und deutlicher sagte, man habe Gott mit dem Namen Jehova zu benennen angefangen. — Nach *Del.*, *v. Hofm.* Schriftb. I, 652, *Kl*, *J. P. Lange* will der Verfasser die Genesis des Gemeindegottesdienstes und zwar des gemeindlichen Jehovadienstes angeben; aber gerade dass eine Gemeinde und nicht etwa Einzelne als Subject des קָרָא בְּשֵׁם ה' zu denken seien, ist mit nichts auch nur entfernt angedeutet und erhellt aus 12, 8; 13, 4; 21, 33 um so weniger (gegen *v. Hofm.*), als an diesen sämmtlichen drei Stellen gerade Abráham und nur er als Subject des קָרָא בְּשֵׁם ה' angegeben ist. — Der Ausdruck קָרָא בְּשֵׁם ה' findet sich indess nicht bloss in der hier nicht zulässigen Bedeutung Jehova anrufen (so z. B. 1 K. 18, 24), sondern auch in der Bedeutung Jehova's Wesen verkündigen und diese letztere Bedeutung hat nicht blos da statt, wo Jehova als Subject gemeint ist (Ex. 33, 19; 34, 5), sondern auch dann, wenn Menschen Subject sind (Ps. 105, 1, wo nach dem Zusammenhang und nach dem Parallelismus nur an eine rühmende Aussage über das Wesen Jehova's gedacht werden kann; so auch *Hitzig* und *Del.* in ihrer Uebersetzung dieser Stelle). Nur wenn man den Ausdruck auch Gen. 4, 26 in dieser Bedeutung fasst, lässt sich der Stelle ein sprachlich und historisch begreiflicher Sinn abgewinnen.

waren, welche es sich zur Aufgabe machten, von Jehova's Macht und Güte Zeugniss abzulegen, ist schon daraus zu schliessen, dass hievon in einer sethitischen Genealogie bei der Erwähnung des Enosch berichtet wird. Enosch's Sohn wird Kenan genannt [1]). Ist dieser Name durch Erwerber zu deuten, so liegt die Vermuthung nahe, dass man zu seiner Zeit anfing, die Besitzverhältnisse fester zu gestalten und Handel und Wandel zu treiben. Der Name Mahalalel d. i. Lob Gottes, welchen dessen Sohn führte, deutet darauf hin, dass dieser ein durch Frömmigkeit ausgezeichneter Mann war [2]). Zur Zeit seines Sohnes Jered d. i. Herabsteigen scheint das sethitische Geschlecht oder wenigstens ein Theil desselben, an dessen Spitze Jered stand, seine bisherigen gebirgigen Wohnsitze verlassen und sich in einem Flachlande eine neue Heimath gesucht zu haben [3]). Jered's Sohn Chanoch leuchtete selbst unter den Sethiten durch seine Frömmigkeit hervor: er führte einen so gottseligen Wandel, dass Gott ihn nach verhältnissmässig kurzer Lebensdauer von dieser Erde hinwegnahm, ohne ihn des Todes Bitterkeit schmecken zu lassen. Dieser Lebensausgang Chanoch's war für seine Zeitgenossen und überhaupt für alle unter dem alten Bunde Lebenden eine Bürgschaft dafür, dass das Sterben nicht der normale, sondern nur der durch die Sünde vernothwendigte Ausgang des irdischen Lebens der Menschen sei und dass daher mit der Ueberwindung der Sünde auch eine Ueberwindung des Todesgeschickes von Gottes Gnade zu erwarten stehe [4]).

---

1) Gen. 5, 9. 2) Gen. 5, 12. 3) Gen. 5, 15.

4) Gen. 5, 18. 21—24. Nach der Chronologie des hebräischen Textes von Gen. 5 erfolgte die Hinwegnahme Chanoch's im J. 987 nach Erschaffung Adam's und 47 Jahre nach dessen Tod. Die Frage, was aus Chanoch infolge seiner Hinwegnahme geworden sei, lässt sich nur dahin beantworten, dass er zwar noch nicht der letzten Verklärung theilhaftig, immerhin aber in einen Zustand versetzt wurde, in welchem für ihn die Möglichkeit der Sünde und die Möglichkeit des Todes ebenso fortfiel, wie die Mühsal, welche das Loos der noch auf dieser Erde lebenden Menschen ist; vgl. *Del.*, Gen. S. 186 f.; anders *Kl* S. 84. — Die im Brief Judä V. 14. 15 befindliche Nachricht von einer Weissagung Chanoch's, dass der Herr mit seinen heiligen Myriaden komme, um ein allgemeines Gericht zu halten und insbesondere alle Gottlosen zu verdammen, ist aus dem pseudepigraphischen

Chanoch's Sohn hiess Methuschelach d. i. Mann des Geschosses [1]). Durch ihn wird daher wohl der Gebrauch der von den Kainiten erfundenen Metallwaffen bei den Sethiten eingeführt worden sein. Da Methuschelach der sechsten Generation nach Seth angehörte, wie Tubal-Kain, der Erfinder der Metallwaffen, der sechsten Generation nach Kain, so muss sich der Gebrauch dieser Waffen sehr bald nach ihrer Erfindung auch bei den Sethiten eingebürgert haben. Von der Frömmigkeit des Sohnes Methuschelach's, Lemech, giebt die Thatsache Zeugniss, dass er seinem Sohne den Namen Noach d. i. Ruhe beilegte, indem er sich der Hoffnung hingab, dieser Sohn werde endlich die ersehnte Erlösung von der Mühsal bringen, mit welcher Gott die Menschheit infolge des Sündenfalls heimgesucht hatte, es werde also diesem Sohne bereits der verheissene Sieg über die Macht zu Theil werden, deren Verführung die ersten Eltern erlegen waren [2]). Obwohl sich nun zwar jene Hoffnung, welche Lemech auf seinen Sohn Noach setzte, nicht nach ihrem ganzen Umfang verwirklichte, so ragte dieser doch durch Frömmigkeit so sehr hervor, dass seine unentwegliche Frömmigkeit mit nicht geringeren Worten gerühmt wird, als die seines Ahnen Chanoch [3]).

Noach repräsentirte bereits die 9. Generation nach Adam. Als er in seinem 500. Lebensjahre seinen erstgeborenen Sohn zeugte [4]), waren nach den Zahlangaben des hebräischen Textes

---

Buch Henoch Cap. 1 §. 9 entnommen; Judas beruft sich zur Bekämpfung seiner Gegner auf eine pseudepigraphische Schrift, weil diese zum Theil solchen Schriften ihre Weisheit entnahmen und so mit ihren eigenen Waffen geschlagen werden konnten; vgl. *Th. Schott*, der 2. Brief Petri und der Brief Judä S. 61. 247 f. 1) Gen. 5, 21. 2) Gen. 5, 25. 28—31; vgl. 3, 17 ff. 3) vgl. Gen. 6, 9 mit 5, 22—24.

4) Gen. 5, 32. Die drei Söhne Noach's werden durchweg in der Reihenfolge: Sem, Ham und Japheth aufgezählt. Diese Reihenfolge entspricht übrigens nicht ihrer Altersfolge, sondern hat ihren Grund lediglich im Wohllaut. Japheth war der älteste unter ihnen. Denn Noach war 500 Jahre alt, als er seinen erstgeborenen Sohn zeugte (5, 32), und 600 Jahre, als die Sintfluth eintrat (7, 6). Die Fluth aber währte 1 Jahr und 10 Tage (vgl. 7, 11 mit 8, 14). Da nun Sem, als er zwei Jahre nach der Fluth seinen Erstgeborenen zeugte, gerade 100 Jahre zählte (11, 10), so kann er erst im 503. Lebensjahre seines Vaters geboren worden und demnach nicht

des ATes seit Erschaffung der ersten Eltern 1556 Jahre verflossen [1]). Muss nun schon auffallen, dass auf einen mehr als $1^1/_2$-tausendjährigen Zeitraum nur 10 Generationen gerechnet werden, so ist das gesammte Lebensalter, welches den einzelnen Urvätern zugeschrieben wird, und das Lebensalter, in welchem sie je ihren erstgeborenen Sohn gezeugt haben sollen, noch befremdlicher. Das höchste Lebensalter erreichte Methuschelach mit 969 Jahren [2]), die niedrigste Lebensdauer wird Chanoch mit 365 Jahren zugeschrieben [3]), das durchschnittliche Lebensalter berechnet sich auf $857^1|_2$ Jahre. Am frühsten zeugten je ihren erstgeborenen Sohn Mahalalel und Chanoch mit je 65 Jahren [4]), am spätesten Noach mit 500 Jahren [5]); durchschnittlich waren die Urväter bei der Zeugung ihrer erstgeborenen Söhne $155^1|_2$ Jahre alt. Da diese Angaben den Verhältnissen der Gegenwart nicht entsprechen, so liegt der Zweifel an ihrer Geschichtlichkeit ziemlich nahe. Da aber weder die Namen der Urväter als Namen von Stämmen betrachtet werden können, noch auch unter Jahr hier ein kleinerer Zeitraum, etwa von 1 Monat oder von 3 Monaten, verstanden werden kann, da ferner die Annahme, es seien von der Ueberlieferung einzelne Glieder übergangen worden, lediglich „ein leerer Nothbehelf" ist [6]), und da endlich gegen die mythische wie gegen die cyklische Auffassung der Zahlenangaben deren bunte Manichfaltigkeit spricht, so wird die Geschichtlichkeit der biblischen Angaben gleichwohl im Wesentlichen festzuhalten sein. Das hohe Lebensalter der Urväter war dann durch physische und moralische Verhältnisse bedingt, welche im Lauf der Zeit dahingeschwunden sind und für

---

dessen ältester Sohn sein. Und da endlich Ham Noach's jüngster Sohn war (9, 24), so muss Japheth der Erstgeborene gewesen sein. Hiegegen beweist nicht 10, 21, da hier הַגָּדוֹל zu יֶפֶת bezogen sein will.

1) Nach dem Text des samaritanischen Pentateuchs berechnet sich dieser Zeitraum auf 1207 Jahre, nach den LXX dagegen auf 2142 Jahre. Für die Ursprünglichkeit der Zahlangaben des hebräischen Textes und über die Ursachen der Abweichungen der beiden anderen Texte vgl. *Del.*, Gen. S. 182 f. 189; *Kl*, Gen. S. 80 f. In Bezug auf die Literatur vgl. auch *Kn.*, Gen. S. 70. 2) Gen. 5, 27. 3) Gen. 5, 23. 4) Gen. 5, 15. 21.

5) Gen. 5, 32. 6) vgl hiegegen *Kn.* S 68 f.; *Del.* S. 183; *Kl* S. 82; *J. P. Lange* S. 122 f.

die Gegenwart zum Theil mehr einen Gegenstand der Vermuthung als des Wissens bilden[1]).

Um die Zeit, wo Noach's erster Sohn geboren wurde, war die gesammte Menschheit, die Nachkommenschaft Seth's nicht minder als die Nachkommenschaft der übrigen Söhne Adam's, in völlige Gottentfremdung gerathen und dem äussersten sittlichen Verderben verfallen. Die menschlichen Weiber gaben sich ungescheut einem widernatürlichen Umgang mit Geistwesen preis, von welchem man sich die Vorstellung wird machen müssen, dass sich dabei Wollust mit Zauberei verband; von den Männern wurde den Weibern nicht nur nicht gewehrt, diese scheinen vielmehr ihr Gefallen daran gehabt zu haben. Unter dem Einfluss jener Geistwesen wurden Recken geboren, welche zwar heldenhafte Thaten vollbrachten, aber solche, durch welche die Erde mit Gewaltthat erfüllt ward[2]). Diese äusserste Entartung der Menschheit nöthigte Gott zu einem Gericht der Hinwegtilgung. Bevor er es aber verhängte, stellte er es vorerst warnend in Aussicht und gewährte dabei noch eine 120jährige Frist zur Busse. Die Gerichtsandrohung fällt nach der biblischen Chronologie in das Jahr 1536 seit der Erschaffung Adam's oder 20 Jahre vor die Geburt des ältesten Sohnes Noach's[3]).

---

1) vgl. hierüber sowie über die jetzige höchste Dauer des menschlichen Lebens *Del.* S. 183 f. 542, wo auch die nöthigen Literaturangaben. — Bei allen alten Völkern findet sich die Annahme, dass die menschliche Lebensdauer in der Urzeit ungleich grösser gewesen sei, als dermalen; vgl. *Jos.* ant. I, 3. 9. — Die chaldäische Tradition über die Zeit zwischen dem Weltanfang und der allgemeinen Fluth enthalten die Excerpte aus *Berossus*, respective *Alexander Polyhistor*, und *Abydenus* bei *Euseb.* chron. armen. (ed. *Aucher*) I, 11—16. 46—48 und bei *Georgius Syncellus* (ed. *Dindorf.* Bonn 1819) I, 53. 69; die chaldäische Tradition rechnet ebenfalls zehn Generationen zwischen Weltanfang und Sintfluth.

2) Gen. 6, 1—4. 11. 12. — Ueber die Frage, wer unter den Söhnen Gottes (Gen. 6, 2) zu verstehen sei, ob Söhne Vornehmer, oder gottesfürchtige Sethiten, oder Geistwesen, vgl. *v. Hofm.*, Schriftb. I, 424 f. und besonders die sehr umsichtige Untersuchung bei *Del.*, Genes. S. 190 f., wo auch die zum Theil sehr unerquickliche Literatur; für die Literatur vgl. ferner *Reinke*, Beiträge zur Erklärung des ATes. V, 91 ff.

3) Gen. 6, 3 (und hiezu *Del.* S. 194—196), verglichen mit 5, 32 u. 7, 6.

Die Warnung blieb indess unbeachtet, die Bussfrist unbenützt, Gott musste das angedrohte Gericht zum Vollzuge bringen. Nur Noach, der sich in unentweglicher Frömmigkeit treu an Gott hielt und in Gemeinschaft mit ihm seinen Lebenswandel führte, fand Gnade in seinen Augen [1]). Einige Jahre vor Beginn des Gerichtes, nämlich erst zu der Zeit, wo Noach bereits verheirathete Söhne hatte [2]), wahrscheinlich sogar erst nach des gottesfürchtigen Lemech Tod [3]), also frühestens in Noach's 595. Lebensjahre, verkündete ihm Gott, dass er eine grosse Fluth über die Erde herbeiführen wolle, um alles Lebendige, Thiere wie Menschen, von ihr hinwegzutilgen. Nur er selbst und seine Familie solle am Leben erhalten werden, und mit ihnen von den verschiedenen Thierarten je ein Paar — von den reinen Thierarten je sieben Exemplare [4]) —, um durch sie die Erde von Neuem zu bevölkern. Zu dem Ende soll sich Noach einen in drei Stockwerke gegliederten Kasten von 300 Ellen Länge, 50 Ellen Breite und 30 Ellen Höhe, also 15000 Quadratellen Grundfläche und 450000 Kubikellen Inhalt bauen und denselben von innen und von aussen verpichen. An der Seite des Kastens soll er eine Thüre und unmittelbar unter dem (etwas vorspringenden?) Dach — vermuthlich auf allen vier Seitenwänden — ein Fenster anbringen, welches sich jedoch nur bis zum Maass einer Elle nach abwärts ziehen durfte, damit der Regen nicht so leicht von dem Winde in den Kasten hineingepeitscht werden konnte [5]). Zu dem Ende wurde das Fenster auch noch mit einem netzähnlichen Gitterwerk verschlossen [6]). Endlich soll Noach Vorräthe an den verschiedensten Nahrungsmitteln für sich und die aufzunehmenden Thiere in dem Kasten ansammeln [7]).

---

1) Gen. 6, 5—8 ist nicht andere Darstellung des in Vers 1—4 Erzählten, sondern vielmehr Bericht über das, was später, nämlich gegen Ende der 120 Jahre geschah; dagegen läuft der Inhalt des elohistischen Abschnittes 6, 9 ff. dem Inhalt der jehovistischen Erzählung von 6, 1—8 parallel, verfolgt aber die Ereignisse bis zur Vollendung der Arche herab.

2) vgl. Gen. 6, 18. 3) Diess daraus zu schliessen, dass Lemech trotz seiner Frömmigkeit (5, 28—30) in 6, 18 nicht zu denen gezählt wird, die gerettet werden sollen. 4) vgl. Gen. 6, 19. 20; 7, 8. 9. 14. 15 mit 7, 2. 3. 20. 5) Gen. 6, 15. 16. 6) Gen. 8, 6 ff.

7) Gen. 6, 21.

Im Glauben an das Wort, die Macht und die Heiligkeit Gottes vollzog Noach den ihm gewordenen Befehl. Mancher seiner Zeitgenossen sah das verwunderliche Unternehmen, half gegen Lohn vielleicht sogar selbst dabei mit; aber weder der Bau der Rettungsarche noch Noach's mahnendes Wort machte Eindruck [1]). Da in der Welt Alles anscheinend beim Alten blieb, so lebte man in ungetrübter Sicherheit [2]) in der bisherigen Weise fort, bis urplötzlich das Gericht seinen Anfang nahm. Am 10. Tage des 2. Monats des 600. Lebensjahres Noach's [3]) hiess Gott ihn und seine Familie, d. i. sein Weib, seine drei Söhne und deren Weiber, zusammen acht Personen [4]), die Arche beziehen und trug zugleich dafür Sorge, dass die zu rettenden Thiere zu Noach in die Arche kamen [5]) und dass diese gegen etwaiges Eindringen des Wassers wohl verwahrt sei [6]). Nachdem im Lauf der nächsten acht Tage der Einzug in die Arche völlig beendet war, begannen die Wasser des Erdinnern am 17. Tage des 2. Monats emporquellend sich über die Erdoberfläche zu ergiessen und gleichzeitig strömten die Wassermassen des Himmels in mächtigem Regenguss zur Erde nieder [7]). In fast unglaublicher Raschheit stieg die Fluth, bis sie nach vierzig Tagen und Nächten bereits 15 Ellen über dem etwa 16250′ hohen Gipfel des Ararat stand [8]). Auf dieser Höhe

---

1) Gen. 6, 22; Hebr. 11, 7; 1 Petr. 3, 20; 2 Petr. 2, 5.

2) Matth. 24, 37–39; Luc. 17, 26 f. 3) vgl. Gen. 7, 4 mit 7, 10. 11. 4) Gen. 6, 18; 7, 7. 13. 5) Gen. 6, 19. 20; 7, 2. 3. 8. 9. 14—16. 6) Gen. 7, 16. 7) Gen. 7, 10. 11.

8) Gen. 7, 4. 12. 17. 19. 20; 8, 4. — Wenn es 7, 19 heisst, dass die höchsten Berge der Erde von Wasser bedeckt worden seien, so ist diess nicht in absolutem, sondern in relativem Sinne zu verstehen: die Bewohner der Arche sahen nirgends mehr einen Berggipfel aus der Wasserfluth hervorragen. Diese Auffassung erhält ihre Bestätigung durch 8, 3. 4; da nämlich die Arche, welche einen Tiefgang von fast 15 Ellen hatte, gleich am ersten Tage, an welchem das Wasser abzunehmen anfing, auf dem Gipfel des Ararat landete, unmöglich aber angenommen werden kann, dass die Fluth am ersten Tage etwa von der Höhe des Himalaja bis zur Höhe des Ararat (d. i. ungefähr 10000′) gefallen sei, dagegen bis zum völligen Schwinden (d. i. bis zu einer weiteren Abnahme um ungefähr 16000′) 163 Tage gebraucht habe (vgl. 8, 3. 4 mit 8, 13), so muss dem Erzähler der Ararat als der höchste Berg gegolten haben und die Angabe von 7, 20

erhielt sich die Wassermasse 110 Tage lang, so dass ihr Wachsthum und Hochstand im Ganzen 150 Tage oder 5 Monate währte [1]). In dieser Fluth gieng Alles, was auf dem Festland der Erde lebte, zu Grunde, Thiere wie Menschen. Selbst wer sich etwa bei Beginn der Fluth in Kähnen oder auf Berge zu retten versuchte, musste dem strömenden Regen, der Nässe und Kälte, zuletzt dem Nahrungsmangel erliegen [2]). Zu den Umkommenden gehörte viel-

---

dahin verstanden werden, dass sogar der Ararat als der höchste Berg 15 Ellen hoch mit Wasser bedeckt war. 1) vgl. Gen. 7, 24; 8, 3. 4 mit 7, 11. Für die Annahme, dass nach der Ansicht des Jehovisten die Fluth überhaupt nur 61 oder 101 Tage gewährt habe (*Schrader*, *Nöldeke*, *Kayser*), geben die jehovistischen Bruchstücke des Fluthberichtes keinen genügenden Anhalt.

2) Gen. 6, 6. 7. 11—13. 17; 7, 4. 21—23. — Dass nach diesen Stellen wie überhaupt nach dem ganzen Tenor des biblischen Berichtes von Gen. 6—9 ausser Noach und seiner Familie ausnahmslos alle Menschen von der Fluth hinweggetilgt wurden, kann nicht bezweifelt werden. Dagegen kann es fraglich erscheinen, ob mit derselben Ausnahmslosigkeit auch die ganze Thierwelt umgekommen sei. Die Worte מִכֹּל אֲשֶׁר בֶּחָרָבָה in 7, 22 weisen darauf hin, dass mindestens nicht alle Wasserthiere in der Fluth ihren Tod fanden. Ist die Darlegung auf S. 58 Note 8 richtig und ist ferner eine immerhin nicht ganz kurz andauernde partielle Ueberfluthung des Erdbodens physikalisch möglich (vgl. hiefür *Fr. Pfaff*, Schöpfungsgeschichte S. 659 f.), so lässt sich annehmen, dass auch die Aussage von 7, 21—23 nur in relativem Sinne gethan sei, dass nämlich, wie sich die Fluth nur über die damals von den Menschen bereits in Besitz genommenen Theile der Erde erstreckte, so auch nur die Thiere innerhalb dieses Bereiches hinweggetilgt wurden. Für die Bewohner der Arche war diess eine Hinwegtilgung der gesammten Thierwelt, insofern für die Menschen eine weitere Thierwelt als die ihnen bekannte nicht existirte. — Ueber die gegen die Geschichtlichkeit des biblischen Sintfluthberichtes erhobenen Bedenken, besonders die die Frage, ob sich auch das zu einer solchen Fluth erforderliche Wasser nachweisen lasse, wie Noach die Thiere für den Eintritt in die Arche gewonnen habe, ob die Arche auch Raum genug geboten habe und wie die Thiere darin versorgt werden konnten, warum die Fluth keine deutlich erkennbaren Spuren hinterlassen habe, vgl. *Del.*, Gen. S. 209—212. 216 f.; *Speaker's* Bible I, 74 ff. und besonders *Reusch*, Bibel u. Natur S. 284—324. — Für die Thatsächlichkeit einer grossen verheerenden Fluth in der Urzeit legen, wie bereits *Jos.* ant. I, 3. 6 fühlte, die über den ganzen Erdball verbreiteten Fluthsagen ein nicht zu unterschätzendes Zeugniss ab; über diese Sagen vgl. *Kn.*, Gen. S. 75 f.; *Del.*, Gen. S. 199 ff.; *Zöckler*, die Sintfluth-

leicht auch Noach's Ahn Methuschelach: wenigstens fällt dessen Todesjahr mit dem Fluthjahr zusammen.

Wie sich so in dem Fluthgerichte Gottes Zorn über die bis zur Zerstörung aller natürlichen Ordnung gesteigerte und bis zur völligen Verstockung herangereifte menschliche Sünde bethätigte, so erwies sich Gott zugleich auch als den gnädigen und barmherzigen: nachdem die Fluth seinem Zornwillen gedient hatte, liess er sie wieder ein Ende nehmen, und wohlbehalten durften Noach und die Seinen als neue Anfänger der Menschheit, dessgleichen die mit Noach geretteten Thiere behufs neuer Ausbreitung einer Thierwelt aus der Arche hervorgehen.

Dritte Periode.

Die Zeit der Patriarchen.

Erster Abschnitt. Von Noach bis auf Therach.

L. Reinke, über Fluch und Segen Noach's (Beiträge zur Erklärung des ATes. IV, 1 ff.). *W. Fr. Hezel*, Gedanken über den bab. Stadt- und Thurmbau. Hildburgh. 1774. *F. Fabri*, Entstehung des Heidenthums. Barmen 1859. *Fr. Kaulen*, die Sprachverwirrung zu Babel. Mainz 1861. *A. F. Pott*, Anti-Kaulen oder myth. Vorstellungen vom Ursprung der Völker und Sprachen. Lemgo u. Detm. 1863.

---

sagen des Alterthums (Jahrbb. f. deutsche Theol. 1870 S. 319 ff.); *Diestel*, die Sintfluth und die Fluthsagen des Alterthums. Berl. 1872. Mit dem biblischen Fluthbericht, sogar vielen seiner einzelnen Züge, stimmt in überraschender Weise vornehmlich die chaldäische Fluthsage zusammen (vgl. unten S. 63 Note 3). Bis vor Kurzem kannte man sie nur aus Berossus und seinen Ausschreibern (die Excerpte sind erhalten bei *Euseb.* chron. armen. (ed. *Aucher*) I, 31—37. 48-50; praep. ev. IX, 11. 12; *Georgius Syncellus* (ed. *Dindorf*) I, 54 sq. 70 sqq. Konnte man bisher zweifeln, ob die Darstellung bei Berossus nicht irgendwie von der biblischen Darstellung beeinflusst sei, so ist diese Annahme jetzt ausgeschlossen, seitdem *Georg Smith* unter den assyrischen Keilinschriften des britischen Museums eine wesentlich gleiche, nur noch ausführlichere, Darstellung entdeckt hat. Die betreffenden assyrischen Tafeln stammen zwar erst aus dem 7. Jahrh. v. Ch., sind aber selbst nur Copien eines aus Warka (Erech) stammenden Textes. Die Abfassung des ursprünglichen Textes verlegt *Smith* spätestens in das 17. Jahrh. v. Ch. Vgl. *G. Smith*, account of the Deluge. London 1873; *F. Lenormant*, le Déluge et l'Épopée Babylonienne. Paris 1873; *Buddensieg*, über eine vormosaische Sintfluthversion (Jahrbb. f. deutsche Theol. 1873 S. 69 ff.).

Um der Fluth wieder ein Ende zu machen, entzog ihr Gott nicht nur ihre bisherige Nahrung, indem er dem Regen wehrte und die Quellen der Tiefe versiegen liess, sondern er führte auch einen Wind herbei, welcher an der Wassermasse fortwährend zehrte. Bereits am ersten Tage der Abnahme der Fluth d. i. am 17. Tage des 7. Monats landete die Arche auf der Spitze des Ararat in dem östlichen Armenien [1]). Indess verlief sich das Wasser doch ungleich langsamer, als es gestiegen war. Während die Fluth bereits nach 40 Tagen ihre höchste Höhe erreicht hatte, währte es 73 Tage, bis die Bewohner der Arche am 1. Tage des 10. Monats die ersten Berggipfel sahen [2]). Sind hiemit, wie wahrscheinlich, die Spitzen des sogenannten kleinen, ungefähr 12280′ hohen Ararat gemeint, so war das Wasser binnen dieser 73 Tage nur um etwa 4000′ gefallen. Je tiefer sich aber der Wasserspiegel senkte, desto rascher vollzog sich auch die Senkung: im Lauf der nächsten 90 Tage fiel das Wasser um die letzten 12000′, so dass Noach, als er am 1. Tage des 1. Monats seines 601. Lebensjahres das Dach der Arche entfernte, um sich nach allen Richtungen hin frei umschauen zu können, die Erde von der Fluth freigeworden erblickte [3]). Mit welcher Sehnsucht er diesem Momente entgegengeharrt hatte, lässt die Thatsache erkennen, dass er, nachdem ihm die ersten Berggipfel sichtbar geworden waren, wiederholt Vögel aus der Arche entliess, um nach deren Wiederkehren oder Nichtwiederkehren den Stand der Gewässer zu bemessen [4]). Gleichwohl aber wagte er nicht, die Arche, in welche Gott ihn zu seiner Rettung hatte eingehen lassen, jetzt sofort eigenmächtig zu verlassen, sondern wartete geduldig, dass der Gott, welcher ihm den Befehl zum Eingang gegeben hatte, ihm auch die Weisung zum Ausgang ertheilen werde. Bevor aber diese Weisung erfolgte, musste erst noch der durch die Fluth schlammig und sumpfig gewordene Erdboden wieder völlig abgetrocknet sein und eine neue Vegetation zur Nahrung und Wohnung der Thiere sich entwickelt

1) Gen. 8, 1—4. Ueber den Landungspunkt Noach's vgl. *Th. Nöldeke*, Untersuchungen zur Kritik des ATes. S. 145 ff.; über die centrale Lage des Ararat vgl. *K. v. Raumer*, Palästina (4. A.) S. 456 ff.

2) vgl. Gen. 8, 5 mit Vers 4. 3) vgl. Vers 13 mit Vers 5.

4) Vers 7—12.

haben. So verflossen noch weitere 57 Tage, bis Gott endlich am 27. Tage des 2. Monats Noach den Befehl ertheilte, mit seiner Familie und mit den Thieren das Fahrzeug, welches ihnen 1 Jahr und 10, respective 17, Tage lang Bergung gewährt hatte, zu verlassen und sich auf dem inzwischen abgetrockneten Erdboden von neuem anzusiedeln [1]).

Das Erste, was von Noach nach seinem Ausgang aus der Arche berichtet wird, ist die Darbringung eines grossen Brandopfers, durch welches er seiner Dankbarkeit gegen Gott für die erfahrene gnädige Rettung und zugleich der Bitte um fernere gnädige Leitung und Behütung einen Ausdruck zu geben suchte [2]). Bei der Wahl des Opfermaterials beschränkte er sich nicht auf diejenigen Thiere, welche auch in dem späteren mosaischen Gesetze als opferbar galten, sondern nahm es aus allen Classen der reinen Thiere, indem er wahrscheinlich das je siebente Exemplar jeder in die Arche aufgenommenen reinen Thierspecies dazu verwendete. Zum Behuf der Darbringung aber baute er sich einen Altar. Bei dem Opfer Kain's und Abel's war noch kein Altar erwähnt worden. Denn damals war Gottes Weltgegenwart noch über den Cheruben an der Paradiesespforte sinnlich wahrnehmbar; ihr wandte daher naturgemäss der Betende sein Angesicht zu und in der Richtung auf sie brachte der Opfernde seine Gabe dar. Nachdem aber jetzt durch die Sintfluth das Paradies zerstört worden war, bedurfte es auch keiner Bewachung des Weges zum Baume des Lebens mehr. Daher wurde seit der Fluth die Sichtbarkeit der Weltgegenwart Gottes, aufgehoben: fortan wohnt Gott für den Menschen nur noch in der Verborgenheit des Himmels [3]), von wo aus er unsichtbar über die Erde waltet. Wenn daher der Mensch jetzt Gotte ein Opfer darbringen will, so bedarf er eines Altars, auf welchen er seine Gabe hinauf- und hiemit zu Gott gen Himmel emporhebt [4]).

Das dankbare und gläubige Verhalten Noach's, wie es sich in seinem Brandopfer kund gab, erwiederte Gott damit, dass er

---

1) Gen. 8, 14—19; vgl. insbesondere Vers 14 mit Vers 18. 2) Vers 20.
3) vgl. Gen. 11, 5. 7. 4) vgl. *v. Hofm.*, Weiss. u. Erf. I, 88; *Del.*, Gen. S. 223 f.

bei sich selbst den Entschluss[1]) fasste, niemals wieder, so lange die Erde noch bestehen werde, von der menschlichen Sünde Anlass zu nehmen zur Verhängung eines allgemeinen Gerichtes, durch welches alles Lebendige hinweggetilgt und der regelmässige Wechsel der Tages- und Jahreszeiten und dessen, was in ihrem Gefolge ist, unterbrochen würde[2]). Von diesem seinem Entschlusse setzte er Noach dadurch in Kenntniss, dass er ihm gegenüber die ausdrückliche Verpflichtung auf sich nahm[3]), niemals mehr eine Sintfluth

---

1) Insofern Gott das, was er sich vornimmt, auch unverbrüchlich vollführt, heisst dieser Entschluss Jes. 54, 9 ein Eidschwur Gottes.

2) Gen. 8, 21. 22. Die Worte כִּי יֵצֶר לֵב הָאָדָם רַע מִנְּעֻרָיו sind lediglich als Explication von בַּעֲבוּר הָאָדָם gemeint.

3) Der Abschluss eines Bundes oder die Uebernahme einer Verpflichtung ist der letzte Punkt, in Bezug auf welchen die chaldäische Fluthsage (vgl. oben S. 59 Note 2 gegen Ende) mit der biblischen Erzählung übereinstimmt. Die chaldäische Sage lautet im Wesentlichen dahin, dass Bel, um die Sünde der Welt zu strafen, eine grosse Fluth verhängte. Xisuthros oder Sisith, der König von Surripak, erhielt den Befehl, sich ein Schiff *(ilippu)* von bestimmter (ursprünglich in Ellen angegebener) Länge, Breite und Höhe zu bauen. Nachdem das Fahrzeug hergestellt war, wurde seine Tauglichkeit untersucht und dasselbe, da es noch Wasser durchliess, mit Asphalt verpicht. Hierauf brachte Sisith alle seine Schätze, seine Knechte und Mägde, seine jungen Krieger und die Thiere des Feldes in das Schiff, nahm selbst mit seiner Gemahlin darin Wohnung, verschloss die Thüre und überliess die Lenkung des Fahrzeugs seinem Steuermann Buzursadirabi. Nunmehr brach das Unwetter los und tobte sechs Tage lang; rasch stieg die Fluth bis zum Himmel und vernichtete alles Leben auf der Erde. Selbst die Götter im Himmel begannen sich zu fürchten. Am siebenten Tage legte sich der Sturm. Das Schiff landete auf dem Berge Nizir (nach Abydenus und Alexander Polyhistor: in Armenien). Sieben Tage später sandte Sisith eine Taube aus; sie fand keinen Ruheort und kehrte zurück. Ebenso ergieng es der ausgesandten Schwalbe (?). Erst der zuletzt ausgesandte Rabe kehrte nicht wieder. Darauf hin entliess Sisith die Thiere in alle vier Winde, baute auf der Spitze des Berges einen Altar und brachte Opfer dar. Bel, welchem von dem Gotte Ao verboten wurde, je wieder eine Sintfluth zu verhängen, und dafür andere Strafmittel zur Verfügung gestellt wurden, führte den Sisith an der Hand aus dem Schiff, liess auch sein Weib zu ihm herausführen und schloss einen Bund mit ihm ab. — Die Verwandtschaft dieser Fluthsage mit dem biblischen Berichte ist, namentlich gegen Ende, eine so

über die Erde zu verhängen. Als Bürgschaft für die Erfüllung seiner Zusage aber bezeichnete er den Regenbogen: wenn der Mensch diesen Bogen, welcher Himmel und Erde miteinander verbindet und den Durchbruch der Sonne durch den Regen verherrlicht, sich in das Gewölke hinwölben sieht, so soll er dessen vergewissert sein, dass Gott seines gegebenen Versprechens eingedenk sei und es nicht wieder zu einer Sintfluth kommen lassen werde [1]).

Da nach der völligen Hinwegtilgung der vorsintfluthlichen Menschheit Noach und seine Söhne die Anfänger einer neuerstehenden Menschheit werden sollten, so übertrug Gott nunmehr auf sie die Aufgabe und den Segen, welche er einst den ersten Eltern hatte zu Theil werden lassen [2]). Indem er dabei insonderheit auch der Herrschaft über die Thiere Erwähnung that, erklärte er ausdrücklich, dass diese Herrschaft sich bis dahin erstrecken solle, dass der Mensch die Thierwelt ebenso wie die Pflanzenwelt zu seiner Nahrung verwenden dürfe. Nur ein Doppeltes wurde der willkürlichen Verfügung des Menschen entrückt. Für's erste wurde ihm untersagt, lebendes Fleisch, d. i. Fleisch, aus welchem das Blut noch nicht ausgelaufen ist, zu geniessen. Denn wenn ihm auch gestattet ist, die Thiere zur Fristung seines eigenen Lebens zu verzehren, so soll er doch das in ihnen wohnende Leben ehren als etwas, das ebenso gut als sein eigenes Leben unmittelbar von Gott selbst ausgegangen ist, Gotte daher in sonderlicher Weise angehört und eben darum auch von dem Menschen nicht an sich gerissen werden darf. Dem Menschen soll zwar das Recht zustehen, dem Thiere durch Tödtung sein Leben zu entziehen, nicht aber das Recht, dieses Leben durch Genuss des noch blutigen und somit noch lebenden

---

auffallende, dass trotz der daneben obwaltenden Verschiedenheit beide aus derselben Quelle geflossen sein müssen. Erwägt man aber, dass die chaldäische Sage von vielen mythologischen Zügen durchwebt ist, von welchen die biblische Erzählung sich freihält, so wird man die chaldäische Darstellung als eine Depravirung der ursprünglichen Ueberlieferung ansehen müssen.

1) Gen. 9, 8—17. Aus dieser Stelle darf nicht gefolgert werden, dass es in der vorsintfluthlichen Zeit noch keinen Regenbogen gegeben habe; vgl. *W. Pressel*, RE. XX, 374; *J. P. Lange*, Gen. S. 162 u. schon *S. Deyling*, observationes sacrae, ed. 3. lib. I. obs. VIII.

2) vgl. Gen. 9, 1. 2. 7 mit 1, 28.

Fleisches sich selbst zuzueignen [1]). Das zweite, was der Willkür des Menschen entrückt wurde, ist die Verfügung über das Leben seines Mitmenschen. Einem Menschen, welcher als lebendiger ein Abbild Gottes ist, willkürlicher Weise das Leben auch nur zu entziehen und hiedurch Gottes Bild zu zerstören, soll einem Mitmenschen nicht zustehen. Zwar hatte das Gewissen je und je den Mord als eine Versündigung gegen Gottes Willen, welcher auf das Leben des Erschlagenen gerichtet war, bezeugt; jetzt aber erhob Gott diese Warnung des Gewissens zu einem förmlichen Verbot, indem er die Drohung aussprach, er werde von dem Mörder das vergossene Blut einfordern. Desgleichen hatte das Gewissen je und je dem Menschen bezeugt, dass Gottes Gerechtigkeit den Mord nicht ungestraft lassen könne, und hieraus hatte dann der Anverwandte des Ermordeten die Gewissheit geschöpft, dass er durch Vollstreckung von Blutrache geradezu der göttlichen Gerechtigkeit als Organ diene; jetzt verordnete Gott ausdrücklich, dass das Blut des Mörders durch Menschenhand vergossen werden solle, die Menschen also Werkzeuge seiner vergeltenden Gerechtigkeit sein sollen [2]). Indem er aber den Mord mit einer durch Menschen zu vollziehenden Strafe belegte, den Genuss noch blutigen Fleisches dagegen nicht, lehrte er die Menschen unterscheiden zwischen solchen Uebertretungen seines Willens, welche mit dem Fortbestande der menschlichen Gesellschaft unverträglich sind und daher in seinem Auftrage von der menschlichen Gesellschaft selbst geahndet werden müssen, und solchen, bei denen dieses nicht der Fall ist und deren Ahndung daher lediglich Ihm zu überlassen ist. Wie hiedurch das menschliche Strafrecht von Gott selbst eingesetzt wurde, so erhielt es zugleich seine nöthige Beschränkung gegenüber dem Gesammtumfang des Sittlichen.

Den Anfang einer neuen sittlichen Entartung in der beginnenden Menschheit musste Noach selbst noch an einem seiner Söhne erleben; ihre Bethätigung wurde für ihn der Anlass, in der Gestalt von Wünschen die verschiedenartigen Geschicke der einzelnen Zweige der von ihm abstammenden Menschheit vorauszuver-

---

1) Gen. 9, 4 ist nicht wie z. B. Lev. 17, 10. 12 ein directes Verbot des Blutgenusses, sondern verbietet lediglich den Genuss des Fleisches in noch blutigem Zustande. 2) Gen. 9, 5. 6; vgl. auch 4, 5 ff.

künden. Nach der biblischen Ueberlieferung war Noach der Begründer des Weinbaus[1]). Von allzureichlichem Genuss des neuentdeckten Getränkes erhitzt und berauscht entblösste er sich einst in seinem Zelte. In diesem Zustande gewahrte ihn sein jüngster Sohn Ham[2]). Statt nun in theilnehmender Betrübniss über den Gotte missfälligen Zustand seines Vaters dessen Blösse zu bedecken, zeigte er eine ebenso gottlose als pietätslose Freude darüber, indem er seinen beiden Brüdern davon Mittheilung machte und sie zu gleichem Anblick einlud[3]). Diese aber breiteten sofort das abgeworfene Gewand über den schlafenden Vater hin und suchten dabei in frommer Scheu den Anblick seiner Blösse sorgfältig zu vermeiden. Als Noach erwachte, erkannte er, dass er von fremden Händen müsse bedeckt worden sein, und liess sich hiedurch veranlassen, den ganzen Hergang zu erforschen. Das verschiedene Verhalten seiner Söhne machte einen so tiefen Eindruck auf ihn, dass er an Gott die Bitte richtete, er wolle ihnen gemäss ihrem Verhalten gegen ihn vergelten. Wie er selbst soeben durch seinen jüngsten Sohn Ham schweres Herzeleid erfahren hat, so wünscht er, dass auch für diesen sein jüngster Sohn Kanaan Ursache schweren Herzeleides werde: Kanaan soll mit dem Fluchgeschick behaftet sein, der niedrigste Knecht seiner eigenen Brüder, der übrigen Hamiten, ebenso wie der Semiten und Japhethiten zu werden. Dagegen segnete er Sem dadurch, dass er Jehova, den zu benedeienden Gott, als den Gott Sem's bezeichnete; er sprach hiemit nicht blos die Hoffnung, sondern geradezu die persönliche Ueberzeugung aus, dass Jehova für jetzt und künftig gewillt sei, mit Sem in Gemeinschaft zu stehen und mit all seinem Heil und seinem Segen ihm anzugehören. Seinem Sohne Japheth endlich wünschte er, dass Gott ihm weite Ausbreitung gewähren und dabei es fügen möge, dass Japheth zwar nicht als Eroberer — denn sonst würde ja auch Sem unveranlasster Weise mit dem Fluche der Knechtschaft belegt —, sondern als Gastfreund Aufnahme in Sem's Hütten finde und so als Gast an den Segens-

---

1) Gen. 9, 20, vgl. *Del.* z. d. St. 2) Nach Vers 25 war damals Kanaan, Ham's jüngster Sohn (vgl. 10, 6), bereits geboren, vielleicht sogar schon herangewachsen. Hienach muss seit der Sintfluth bereits eine geraume Zeit verflossen gewesen sein.

3) vgl. hiezu Hab. 2, 15.

gütern Theil nehme, welche Sem aus seiner Gemeinschaft mit Jehova erwachsen[1]). Indem Noach in diesen Sprüchen als das sonderliche Gut Sem's seine Gemeinschaft mit Jehova hervorhob, charakterisirte er ihn als denjenigen unter seinen Söhnen, von dem kraft dieser Gemeinschaft mit Jehova der Ausgang des Heiles zu erwarten stehe, welches Gott noch im Paradiese verheissen hatte und dessen Ausgang die ersten Eltern nach der Ermordung Abel's von Seth[2]), Noach's Vater von Noach selbst[3]) erhofft hatten. Dass aber die Wünsche, welche Noach in diesen Sprüchen an Gott richtete, mit Gottes eigenen Gedanken in Uebereinstimmung standen und zugleich eine Verlautbarung dieser, also Weissagung waren, erhellte nicht nur von Anfang an daraus, dass sie durch das verschiedene sittliche Verhalten der Söhne Noach's motivirt waren, sondern wurde auch durch die Erfüllung bestätigt[4]).

Zu ihrer Erfüllung aber war vor Allem erforderlich, dass die Nachkommen Noach's je nach ihrer Abstammung sich in verschiedene Länder vertheilten, dort sich selbstständig entwickelten und je ihre besondere Geschichte durchlebten. Hiezu schien es freilich vorerst nicht kommen zu wollen. Nachdem die Noachiden anfänglich in der Nähe des Berges Ararat in den zwar schönen, aber auch wilden und rauhen Gebirgen Armeniens gewohnt hatten, zogen sie, theils wohl durch die rasche Vermehrung ihrer Nachkommenschaft, theils durch das Verlangen nach einem ergiebigeren Boden veranlasst, gemeinschaftlich in die üppig-fruchtbaren Marschlande Babyloniens. Hier beschlossen sie auf die Dauer sich anzusiedeln und in dem Gefühle, dass sie vereinzelt ohnmächtig seien, vereinigt dagegen jedes Unternehmen unschwer durchführen könnten, einer Zerstreuung der Einzelnen über die Erde hin und

1) Gen. 9, 27; vgl. hiezu *Del.* z. d. St. und *G. Baur*, Gesch. der ATlichen Weissagung S. 172 ff. 2) vgl. oben S. 48.

3) Gen. 5, 29; vgl. oben S. 54. 4) Den Nachweis der Erfüllung vgl. besonders bei *Del.* z. Gen. 9, 25—27. — Die Namen der Söhne Noach's scheinen erst auf Grund ihres Verhaltens zu ihrem Vater und des ihnen von diesem angewünschten Geschickes entstanden zu sein. *Japheth* von פָּתָה *offen sein, weit sein;* שֵׁם *Name*, spec. der Name des wahren Gottes, vgl. Lev. 24, 11. 16; Dt. 28, 58; חָם *warm, heiss*, dann auch *leidenschaftlich sein*; Kanaan von כָּנַע *niedrig, gebeugt sein.*

einer gegenseitigen Entfremdung möglichst entgegenzuwirken. Zu dem Ende begannen sie in der fünften Generation nach Noach oder in den Tagen Pheleg's [1]) eine Stadt und einen bis an den Himmel ragenden Thurm zu bauen. An diesem Thurme als einem von ihnen gemeinschaftlich errichteten Bauwerke sollten auch noch die spätesten Enkel einen gemeinsamen Besitz und hiedurch einen Mittelpunkt für ihre Ansiedelungen haben; zugleich sollte durch den Thurm als bleibendes Denkmal dessen, was die Väter durch ihr Zusammenhalten Gewaltiges zu leisten vermochten, auch noch bei den spätesten Enkeln das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit und das Streben nach gemeinsamem Handeln lebendig erhalten werden [2]). Gelang aber den Noachiten die Durchführung ihres Vorhabens, so wurden sie nicht nur der von Gott ihnen gesetzten Aufgabe, die Erde zu füllen [3]), nicht gerecht, sondern es stand auch für den Fortbestand der Menschheit selbst das Schlimmste zu befürchten: denn wenn die ganze Menschheit sich als ein engverbundenes und in ihrer Geschlossenheit starkes Ganzes fühlte, so lag die Gefahr nahe, dass eine etwa einreissende gottwidrige Entwickelung die ganze Menschheit erfasssen und sich rasch bis zu der Intensität steigern werde, dass Gott dadurch alsbald zum schliesslichen Gerichte der völligen Hinwegtilgung genöthigt würde [4]). Um dieser Gefahr nun vorzubeugen, fasste Gott den Entschluss, die Vollendung des Thurmbaus zu vereiteln und die Menschen zur Zerstreuung über die ganze Erde zu zwingen. Er verwirrte daher die bis dahin einheitliche Sprache der Menschen, so dass diese sich gegenseitig nicht mehr verstanden und infolgedess auf die Fortführung des Baues verzichten mussten [5]). Eben hiemit war

---

1) vgl. Gen. 10, 25; 1 Chr. 1, 19 mit Gen. 11, 10—19.

2) Wollte man Gen. 11, 4 dem Worte שֵׁם mit *Redslob* (DMZ. 1872 S. 754) die sinnliche Bedeutung *Weithinsichtbares*, *Hochragendes* geben, so würde den Erbauern des Thurms die thörichte Vorstellung zugeschrieben, als könne ein sehr hochragendes Gebäude überall auf der ganzen ihnen bekannten Erde gesehen werden. Allein vor einer solchen Vorstellung musste sie schon die Thatsache bewahren, dass sie in Babel die hochragenden Berge ihrer armenischen Heimath nicht zu sehen vermochten.

3) Gen. 9, 1. 4) Gen. 11, 6. 5) Ob die ausserbiblischen Nachrichten von dem Thurmbau zu Babel und der Sprachverwirrung in den

aber zugleich auch die Bildung selbständiger Völkerschaften eingeleitet. Denn nunmehr schlossen sich diejenigen Individuen und

---

sibyllinischen Orakeln III, 97 ff. sowie bei *Abydenus* und *Alexander Polyhistor* (vgl. *Euseb.* chron. arm. ed. *Aucher* I, 38 sq. 51 sq; praep. ev. IX, 14. 15; *Syncellus* ed. *Dind.* I, 81; *Jos.* ant. I, 4. 3) unabhängig von der biblischen Erzählung entstanden seien, ist ungewiss und nur von der Darstellung des *Abydenus* wahrscheinlich. Die Keilinschriften, soweit sie bis jetzt bekannt sind, thun zwar des Thurmes von Borsippa oder des Birs Nimrud wiederholt Erwähnung, bringen ihn jedoch nicht, wie man früher annahm, mit der Sprachverwirrung in Verbindung; vgl. *Schrader*, die Keilinschriften und das AT. S. 35 ff. — Ueber die Art und Weise, in welcher Gott die Sprachverwirrung oder Sprachentrennung vollzogen habe, giebt die Bibel keine Auskunft. Jedenfalls aber muss nach der biblischen Erzählung an eine absolut bestimmende Machtwirkung Gottes auf die Menschengeister gedacht werden, infolge deren sich bei den verschiedenen Individuen oder Gruppen von Individuen die Auffassung der Dinge und deren Bezeichnung durch Lautbilder plötzlich verschieden gestaltete. Verschieden musste werden 1) das Urtheil über das, was als das charakteristische Merkmal der verschiedenen sinnlichen Vorstellungen zu gelten habe und wonach diese Vorstellungen dann lautlich zu bezeichnen seien, ob z. B. für die Vorstellung des Pferdes dessen Wiehern oder sein Laufen oder seine Mähne vorzugsweise charakteristisch sei und ob es nach dem einen oder nach dem anderen Merkmal zu bezeichnen sei; auf der Verschiedenheit des Urtheils über die charakteristischen Merkmale, beziehungsweise auf der Betonung des einen oder des andern Merkmals beruht auch das Vorhandensein von Synonymen in ein und derselben Sprache, wie z. B. Pferd, Ross, Gaul u. s. w. (vgl. *Heyse*, System der Sprachwissenschaft. Berlin 1856. S. 159); 2) das Urtheil darüber, welche Laute und Lautcomplexe das deutlichste Bild des betreffenden charakteristischen Merkmals und folgeweise der ganzen zu bezeichnenden sinnlichen Vorstellung geben; daher dann auch die Erscheinung, dass in den verschiedenen Sprachen dieselben Lautcomplexe oft verschiedene sinnliche Vorstellungen bezeichnen, z. B. מַת und matt, *son* (äg. Bruder) und Sohn, קוֹל und Kohl; 3) das Urtheil darüber, welchen sinnlichen Vorstellungen die verschiedenen abstracten Begriffe am nächsten stehen und welche autliche Bezeichnungen sinnlicher Vorstellungen daher vermittelst Uebertragung zur Bezeichnung der abstracten Begriffe zu verwenden sind; so kann z. B. die deutsche Sprache zur Bezeichnung des Abstractivbegriffes Verstand die Bezeichnung für die sinnliche Vorstellung des Kopfes verwenden, die hebräische dagegen verwendet hiefür die des Herzens, לֵב; 4) das Urtheil über die Weise, in welcher die nähere Bestimmtheit, in der eine Vorstellung

Familien, deren Sprache die gleiche war, um so enger an einander an und bildeten in sich abgeschlossene Glieder der Menschheit. Durch die Verselbständigung dieser einzelnen Glieder gegenüber der Gesammtheit ergab sich das Bedürfniss nach selbständigen Wohnsitzen, an denen sie sich selbständig weiter entwickeln und ihr Leben einheitlich gestalten konnten. Es zogen daher die durch Gleichheit der Sprache zusammengehaltenen einzelnen Bruchtheile der Menschheit in je besondere Länder, welche durch Gebirge, Meere, Flüsse, Wüsten oder Wälder von anderen Ländern abgegränzt waren, und wuchsen hier allmählich zu Völkern heran [1]). Zur Erinnerung an diese Ereignisse aber nannte der Hebräer die Stadt, bei deren Bau die Sprachverwirrung eingetreten war, Babel, d. i. Verwirrung [2]).

War es hienach Gottes Fügung und Wille, dass die Menschheit in eine Vielheit selbständiger und von einander unabhängiger Völker auseinandergehe, so war es dagegen ein gottwidriges Unterfangen, die nach Gottes Willen selbständig existirenden Völker wiederum zur Einheit eines Reiches zusammenzubinden. Der erste, von welchem diess berichtet wird, war der Hamite Nimrod, welcher schon bald nach dem babylonischen Thurmbau und der Völkertrennung seine Herrschaft nicht bloss über die verschiedenen

---

oder ein Begriff zu denken ist (Genus, Numerus, Casus, Tempus u. s. w.), lautlich zu bezeichnen sei (ob durch Isolirung oder Agglutinirung oder Flexion), und wie die jeweilig im Geiste des Sprechenden vorhandene logische Beziehung der Vorstellungen oder Begriffe zu einander darzustellen sei (Construction, Wortstellung, Satzton).

1) Nach biblischer Anschauung beruht hienach die Verschiedenheit der einzelnen Volksthümer auf einer gottgewollten Verschiedenheit der Sprache, des Wohnortes, der Abstammung und der hieraus resultirenden Verschiedenheit der Geschichte; vgl. Gen. 10, 5. 20. 31.

2) Gen. 11, 9. Der Hebräer betrachtete den Namen בָּבֶל als Erweichung aus בַּלְבֵּל, von בָּלַל verwirren. Auch nach den *Sibyllinen* und *Alexander Polyhistor* (vgl. oben S. 68 Note 5) weist der Name Babel oder Babylon auf die dort vollzogene Sprachenscheidung hin. Die Babylonier selbst sahen in dem Namen ihrer Hauptstadt ein Nomen compositum bab-ilu d. i. Thüre des Gottes Il; vgl. *G. Rawlinson*, the five great monarchies (3. ed.) II, 521; *Schrader*, d. Keilinschriften und das AT. S. 41 f.

Städte Babyloniens, sondern auch über Assyrien ausdehnte und auch hier als Stützpunkte seiner Gewaltherrschaft eine Reihe von Städten anlegte [1]). Da dasselbe Babel, wo Gott die Menschheit gewaltsamer Weise hatte in verschiedene Völker zerthe len müssen, den Ausgangspunkt der Herrschaft Nimrod's bildete, von Babel aus also auch die gewaltsame Wiedervereinigung selbständig gewordener Völker zu einem Reiche begann, so ist Babel für die Schriftanschauung zum Typus des gottwidrigen Weltreichs geworden.

Die Sprachen- und Völkertrennung und die Anfänge der Begründung eines Weltreiches sind während der ersten Jahrhunderte nach der Zeit Noah's die beiden einzigen Ereignisse, deren die biblische Ueberlieferung Erwähnung thut. Im Uebrigen verfolgt sie nur vermittelst einer Stammtafel, welche zugleich die allmähliche Abnahme des menschlichen Lebensalters, besonders seit der Völkerscheidung, veranschaulicht, die Nachkommenschaft Sem's durch acht Generationen hindurch bis auf Therach, den Vater Abram's, um dann von da an ihr bisheriges enges Bett zu verlassen und sich in einem breiteren Strome zu ergiessen [2]). In der zweiten Hälfte der durch diese Stammtafel bezeichneten Periode vollzog sich die Ausbreitung der Menschheit über die Erde: zur Zeit Abram's war nicht bloss Südwestasien und Nordafrica bereits ziem-

1) Gen. 10, 8—12. So wenig man daraus, dass es an dieser Stelle heisst, Kusch, der Sohn Ham's, habe Nimrod gezeugt, den Schluss ziehen darf, dass der Erzähler den Nimrod als Enkelsohn Ham's angesehen habe (so vielleicht *Jos.* ant. I, 4. 2: *Νεβρώδης, υἱωνὸς μὲν ὢν Χάμου*), ebensowenig darf man aus der Stellung von 10, 8—12 vor 11, 1—9 den Schluss ziehen, dass Nimrod vor der Sprachverwirrung gelebt habe. Nicht einmal die vielfach getheilte Annahme (vgl. z. B. *Jos.* a. a. O.; *W. Pressel*, RE. X, 358 f.; *M. Stier*, Heilsgeschichte I, 50 f.; beachte auch den Namen Birs Nimrud, womit der älteste Trümmerhügel in der Nähe von Babel bezeichnet wird), dass Nimrod es gewesen, auf dessen Anstiften der Bau des babylonischen Thurms unternommen worden sei, ist haltbar; denn deutlich wird 11, 1 ff. der Entschluss und der Beginn des Thurmbaues als eine gemeinschaftliche That der noch einheitlichen Menschheit dargestellt, die Ausbreitung des Reiches Nimrod's über Assyrien aber setzt voraus, dass damals die Völkerscheidung bereits vollzogen war.

2) Gen. 11, 10—32.

lich stark bevölkert, sondern wohl schon der ganze Schauplatz der alten Geschichte mit einer stärkeren oder schwächeren Völkerschicht bedeckt.

Zweiter Abschnitt. Die biblischen Nachrichten über die Bevölkerungsverhältnisse in Kanaan und den umliegenden Ländern während der patriarchalischen und der nächstfolgenden Zeit.

A. Feldhoff, die Völkertafel der Genesis. Elberfeld 1837. *A. Knobel*, die Völkertafel der Genesis. Giessen 1850. *E. Renan*, histoire général des langues Sémitiques 4. A. Paris 1863. *F. W. Schultz*, Deuteronomium S. 155—157. *J. G. Müller*, die Semiten in ihrem Verhältniss zu Chamiten und Japhetithen. Gotha 1872. — *E. Schrader*, die Abstammung der Chaldäer und die Ursitze der Semiten. DMZ. 1873 S. 397 ff.

1) *Palästina.* Bei der Untersuchung über die Bevölkerungsverhältnisse des ost- und westjordanischen Palästina muss der kleine südwestliche Landstrich am mittelländischen Meere, das sogenannte Philistäa, und das übrige Palästina, welches der Kürze halber hier mit Kanaan bezeichnet werden soll, scharf auseinander gehalten werden. Denn Philistäa war, wenigstens seit der mosaischen Zeit, wahrscheinlich aber schon früher, von einer ganz anderen Bevölkerung besetzt, als das übrige Kanaan.

a) *Kanaan.* Während in der mosaischen Zeit das ganze Ostjordanland bereits von den Amoritern, einer kanaanitischen Völkerschaft [1]), bewohnt war [2]), sassen dort in der Zeit Abram's noch Völkerschaften, welche niemals zu den Kanaanitern gerechnet werden [3]). Im Gebiete von Basan bei Aschteroth-Karnaim wohnten die *Rephaiten* [4]). Weiter südlich zwischen den Flüssen Jabbok und Arnon bei Ham, im Gebiet der nachmaligen Ammoniter, sassen die *Susim* oder *Samsummim* [5]). Noch weiter südlich im Ge-

1) Gen. 10, 16. 2) vgl. z. B. Num. 21, 21; Dt. 31, 4.

3) So mit *Bertheau*, zur Gesch. der Israeliten S. 138 ff.; *Ew.* Gesch. I, 323 ff. 335; *J. G. Müller*, RE. VII, 239; XII, 733 ff.; *Dillmann*, BL. V, 85 und den meisten gegen *Movers*, Phönizien II, 1. 28; *F. W. Schultz*, Deut. S. 156 ff.; *Bachmann*, Richter S. 110.

4) Gen. 14, 5; vgl. hiezu unten S. 74 Note 4 u. 5.

5) Gen. 14, 5; Dt. 2, 20. 21. Die Identität der Susim und Samsummim (von زمّ, vgl. صمّ, *fest*, *gedrungen sein*) folgt aus der ihrer Wohnsitze.

biete der nachmaligen Moabiter, bei Schave-Kirjathaim, hausten die *Emim*[1]).

Auch im Westjordanlande wohnte ein Volk, welches niemals zu den Kanaanitern gerechnet wird, die *Enakiten*[2]). Ihr erster Ahnherr hiess Arba[3]), ein Mann, dessen riesige Körpergrösse selbst von keinem seiner langwüchsigen Nachkommen mehr erreicht wurde[4]). Sein Sohn war Enak, nach welchem die Enakiten sich benannten[5]). Unter den Nachkommen Enak's werden namentlich die Geschlechter des Achiman, Scheschai und Thalmai, welche in und um Hebron ansässig waren, wiederholt erwähnt[6]). Dass auch die Enakiten vor den Kanaanitern in Kanaan wohnten, erhellt zunächst aus den Nachrichten über die Stadt Hebron. Während nämlich zur Zeit Abram's kanaanitische Völkerschaften, die Amoriter[7]) oder Hethiter[8]), im Besitze Hebron's waren, wird ausdrücklich berichtet, dass die Stadt den Namen Hebron, welchen sie jedenfalls seit der mosaischen Zeit, wenn nicht schon seit früherer Zeit führte, erst später erhalten, ursprünglich dagegen Kirjath-Arba d. i. Stadt des Arba geheissen habe[9]). Diess weist aber darauf hin, dass Arba der Erbauer der Stadt war[10]), die Enakiten somit früher als die Kanaaniter im Besitz

1) Gen. 14, 5; Dt. 2, 10. 11. אֵימִים oder אֵמִים = *die Furchtbaren.*

2) עֲנָקִים Dt. 2, 10. 11; בְּנֵי עֲנָק Num. 13, 33; Dt. 9, 2; בְּנֵי הָעֲנָק Jos. 15, 14; בְּנֵי עֲנָקִים Dt. 1, 28; 9, 2; יְלִידֵי הָעֲנָק Num. 13, 22. 18. — עֲנָק (vgl. عنق) s. v. a. *Langhalsigkeit*; Dt. 1, 28 übersetzen die LXX בְּנֵי עֲנָקִים durch *γίγαντες*. 3) Jos. 15, 13; 21, 11. 4) Jos. 14, 15.

5) vgl. Jos. 15, 13 (עֲנָק) und Jos. 21, 11 (עֲנוֹק).

6) Num. 13, 22. Jos. 15, 14; Richt. 1. 10. 20.

7) Gen. 13, 18; 14, 13. 8) Gen. 23, 2. 3.

9) Jos. 14, 15; Richt. 1, 10; vgl. auch Gen. 23, 2; 35, 27; Jos. 15, 13. Dass der Name Hebron der älteste Name der Stadt gewesen sei, der Name Kirjat-Arba dagegen ihr erst infolge einer Eroberung durch die Enakiten beigelegt worden sei, und sie dann infolge einer Wiedereroberung durch die Kanaaniter den Namen Hebron von Neuem erhalten habe (so z. B. *Hengstenberg*, Pentateuch II, 190; *Rüetschi*, RE. V, 621; *Kl* z. Gen. 23, 2; *Bachmann*, Richter S. 108), ist nicht nur mit nichts angedeutet, sondern auch Angesichts der Stellen Jos. 14, 15; Richt. 1, 10 eine durchaus willkürliche Annahme; vgl. hiegegen auch *Vaihinger*, RE. XI, 307; *Ew.*, Gesch. I, 330 f. 10) Die Gründung Hebron's geschah nach Num. 13, 22

der Stadt waren. Einen weiteren Beleg für die Annahme, dass die Enakiten vor den Kanaanitern das Westjordanland besetzt hatten, gewährt die Thatsache, dass sie ein Zweig desselben Volksstammes waren, zu welchem auch die Emim und Samsummim, die ursprünglichen Bewohner des Ostjordanlandes, gehörten, nämlich der Rephaiten [1]). Denn waren die rephaitischen Emim und Samsummim zusammen mit den in Basan ansässigen Rephaiten schon vor den Kanaanitern in die Gegenden am Jordan eingedrungen, so werden die gleichfalls rephaitischen Enakiten schwerlich erst zu einer Zeit, wo ihre Stammgenossen bereits den Angriffen der später zugewanderten Kanaaniter erlegen waren, dahin aufgebrochen sein, vielmehr werden sie gemeinschaftlich mit ihren Stammgenossen die Wanderung nach den Jordanländern angetreten und sich daselbst angesiedelt haben.

Die rephaitischen Ureinwohner Kanaan's, also die Enakiten, Emim, Samsummim und die im engeren Sinne sogenannten Rephaiten, werden im AT. als Leute von aussergewöhnlicher Körpergrösse geschildert [2]). Ihr Ursprung wird auf einen gewissen Rapha zurückgeführt [3]). Vermuthlich waren sie Semiten [4]): we-

um 7 Jahre früher als die Gründung der ägyptischen Stadt Zoan oder Tanis. Tanis aber war eine uralte Stadt und schon lange vor dem Einfall der Hyksos in Aegypten eine Residenz der Pharaonen; vgl. *Brugsch*, histoire (ed. 2) pg. 173; *Ebers*, Aegypten I, 188; durch Gosen S. 78. Hienach muss auch Hebron eine uralte Stadt gewesen sein. Wenn *Jos*. bell. jud. IV, 9. 7 sagt, dass Hebron sogar für älter als Memphis in Aegypten gegolten habe und zu seiner Zeit bereits 2300 Jahre gezählt haben solle, so ist diese Zahlangabe jedenfalls zu niedrig gegriffen.

1) Dt. 2, 10. 11. 20. 21. — Der Name Rephaim wird hienach in zwiefachem Sinne gebraucht: einmal bezeichnet er einen einzelnen Zweig der Urbevölkerung Kanaan's, nämlich denjenigen, welcher sich in Basan niedergelassen hatte (Gen. 14, 5); und dann die gesammte vorkanaanitische Urbevölkernng Kanaan's (so z. B. Dt. 2, 11. 20; Gen. 15, 20 und sonst).

2) vgl. z. B. Dt. 2, 10. 21; 3, 11; Num. 13, 33. Die LXX übersetzen רְפָאִים mehrfach (Gen. 14, 5; Jos. 12, 4; 13, 12; Hiob 26, 5; Prov. 21, 16) durch *γίγαντες*. 3) Das stets mit dem Artikel versehene הָרָפָא 1 Chr. 20, 4. 6 oder הָרָפָה 2 S. 21, 16. 18. 20. 22 scheint durch Erweichung aus dem Stamm رفع *emporheben*, *emporragen* entstanden zu sein und *der Hochwüchsige* zu bedeuten. 4) So auch *Kn*., Völkertafel

nigstens sind nicht nur die uns erhaltenen rephaitischen Namen Rapha, Arba, Anak, Achiman, Scheschai, Thalmai entschieden semitisch, sondern es legt auch der Umstand, dass die hamitischen Kanaaniter in Palästina eine semitische Sprache redeten, den Schluss nahe, dass sie sich diese Sprache von einer bereits vorgefundenen semitischen Urbevölkerung werden angeeignet haben. Von den nachdrängenden Kanaanitern wurden sie theils völlig ausgerottet, namentlich im Ostjordanland und im Norden des Westjordanlandes, theils vermischten sich die Kanaaniter mit ihnen, namentlich im südlichen und mittleren Westjordanland. Im Ostjordanlande war ihr letzter Nachkomme Og, welcher zur Zeit Mose's als König über die amoritischen Bewohner von Basan herrschte [1]). Im Westjordanlande dagegen war die rephaitische Bevölkerung zur Zeit Mose's und Josua's noch ziemlich zahlreich, besonders in Hebron und Umgegend, aber auch auf dem übrigen Gebirge Juda und selbst auf dem Gebirge Ephraim wohnten Rephaiten [2]); eine Ebene im Westen der Strasse von Jerusalem nach Bethlehem [3]) behielt bleibend den Namen Thal der Rephaiten [4]). Erst den Israeliten gelang es, die letzten Reste der Rephaiten nach den philistäischen Städten Gaza, Gath und Asdod zurückzudrängen [5]); hier aber scheinen sich rephaitische Familien bis in die israelitische Königszeit erhalten zu haben [6]).

Obgleich nach dem Vorstehenden die *Kanaaniter* erst die zweite Bevölkerungsschicht Kanaan's bildeten, so müssen sie doch geraume Zeit vor Abram in das nach ihnen benannte Land eingedrungen sein; denn zu seiner Zeit hatten sie sich bereits schwerer Frevel in ihrem Lande schuldig gemacht, durch welche

---

S. 205. 315; *Ew.*, Gesch. I, 333; *v. Lengerke*, Kenaan S. 180; *Kurtz*, Gesch. I, 68; *G. Bauer*, Gesch. der ATlichen Weissag. S. 35; — anders dagegen *Fr. W. Schultz*, Deut. S. 156 ff.; *Hengstenberg*, Gesch. I, 116 (Hamiten); *Hitzig*, Gesch. S. 29 f. (Indogermanen); *Müller*, Semiten S. 124 ff. (Aboriginer oder Autochthonen unbekannten Ursprungs).

1) Dt. 3, 11; Jos. 12, 4; 13, 12. 2) Num. 13, 22; Jos. 11, 21; 15, 14; 17, 15; Richt. 1, 10. 20. 3) vgl. *Robinson*, Geographie I, 365; *van de Velde*, Reise (deutsch von *Goebel*) I, 57.

4) Jos. 15, 8; 18, 16; 2 S. 15, 18. 22 u. sonst.

5) Jos. 11, 22. 6) 2 S. 21, 16. 18. 20. 22; 1 Chr. 20, 4. 6.

sie Gottes Gericht gegen sich heraufbeschworen [1]). Wie die Rephaiten zerfielen sie in eine Reihe mehr oder weniger scharf von einander unterschiedener Stämme. Die Völkertafel nennt elf Söhne Kanaan's, beziehungsweise von Kanaan abstammende Völkerschaften [2]): sechs von ihnen, nemlich die Sidonier, Arkiten, Siniten, Arvadäer, Zemariten und Chamathäer wohnten in Phönizien und Syrien von Sidon an bis zu dem am Orontes gelegenen Epiphania Syriens; die übrigen fünf, nämlich die Hethiter, Jebusiter, Amoriter, Girgasiter und Heviter werden unter dem Gesammtnamen der Kanaaniter zusammengefasst und die Ausdehnung des von ihnen besetzten Landes dahin angegeben, dass es sich in der Richtung von Norden nach Süden von Sidon bis Gaza und in der Richtung nach Osten von da bis Kallirhoë auf der Ostseite des todten Meeres erstreckte [3]). Die Zahl der verschiedenen kanaanitischen Völkerschaften wird übrigens sehr verschieden berechnet. Statt fünf werden ihrer auch sieben gezählt, nämlich zu den bereits genannten als sechste Völkerschaft die Kanaaniter, welche sehr zahlreich gewesen sein müssen, da sie ausser in der Völkertafel in keinem Verzeichniss der vorisraelitischen Bewohner Palästina's fehlen, und als siebente Völkerschaft die Pheresiter [4]). Ungleich häufiger aber werden nur sechs Völkerschaften aufgeführt, indem von den genannten sieben die Girgasiter ausgelassen werden [5]). Ausserdem findet sich auch die Aufzählung von fünf (Kanaaniter,

---

1) Gen. 15, 16; vgl. auch 12, 6; 13, 7. 2) Gen. 10, 15—18.

3) Gen. 10, 19. 4) Dt. 7, 1; Jos. 3, 10; 24, 11; vgl. Act. 13, 19 und die LXX, welche meist sieben Völkerschaften nennen. — Dass in der Völkertafel die Kanaaniter und Pheresiter nicht als besondere Völkerschaften aufgeführt werden, wird mit *Bertheau*, zur Gesch. der Israeliten S. 161 f., daraus zu erklären sein, dass dort der Name Pheresiter wahrscheinlich versehentlich ausfiel, der Name Kanaaniter aber ursprünglich Gesammtname aller in den Ebenen Palästina's angesiedelten Nachkommen Kanaan's war, die übrigen Namen dagegen den einzelnen Abtheilungen erst beigelegt wurden, als sie nach und nach die gemeinschaftlichen Sitze in den Ebenen verliessen. 5) Ex. 3, 8. 17; 23, 23; 33, 2; 34, 11; Dt. 20, 17; Jos. 9, 1; 12, 8; Richt. 3, 5; die LXX schieben übrigens an allen diesen Stellen mit Ausnahme der beiden letzten, als siebente Völkerschaft die *Γεργεσαῖοι* ein. — Vgl. auch Gen. 15, 19—21 und hiezu unten S. 77 Note 7.

Hethiter, Amorither, Heviter, Jebusiter)[1]), von drei (Heviter, Kanaaniter, Hethiter)[2]) und von zwei (Amoriter und Kanaaniter)[3]). Wird zur Bezeichnung der gesammten kanaanitischen Bevölkerung des Landes nur eine einzige Völkerschaft namhaft gemacht, so werden am häufigsten die Kanaaniter[4]) oder Amoriter[5]), seltener die Hethiter[6]) genannt[7]).

Die Wohnsitze der einzelnen kanaanitischen Völkerschaften innerhalb Kanaans lassen sich nur noch theilweise mit Sicherheit bestimmen. Sicher ist zunächst, dass die speciell den Namen der *Kanaaniter* führende Völkerschaft in den Niederungen, Ebenen, Thälern und überhaupt den flachen Gegenden des h. Landes wohnten[8]), insbesondere am Ufer des mittelländischen Meeres, im Jordanthal und in der Ebene Jesreel[9]). Dagegen scheinen die *Amoriter,* Hethiter, Pheresiter und Jebusiter die Bewohner der gebirgigen Theile gewesen zu sein[10]). Von den Amoritern kann diess nicht bezweifelt werden[11]): nicht nur wird nach ihnen das

1) Ex. 13, 5, wo die LXX ebenfalls sieben aufzählen; vgl. auch Gen. 15, 19—21 und hiezu unten Note 7. 2) Ex. 23, 18; die LXX nennen hier vier, nämlich noch die Amoriter. 3) Jos. 5, 1. Dagegen scheint sich die Stelle Gen. 13, 7 (Kanaaniter und Pheresiter) nach dem Zusammenhang wohl nur auf die Umgegend von Sichem zu beziehen.

4) Gen. 10, 19; 12, 6; 24, 3; 50, 11 u. oft.

5) Gen. 15, 16; 48, 22 (vgl. 34, 2); Jos. 24, 15; Richt. 6, 10; 10, 11; 1 K. 21, 26: 2 K. 21, 11; Am. 2, 9. 10. 6) Jos. 1, 4; vgl. auch 1 K. 10, 29; 2 K. 7, 6. 7) Wenn Gen. 15, 19—21 neben den sechs kanaanitischen Völkerschaften der Heviter, Pheresiter, Amoriter, Kanaaniter, Girgasiter und Jebusiter noch die Keniter, Kenissiter, Kadmonäer und Rephaiten genannt werden, so wollen diese nicht ebenfalls als Kanaaniter betrachtet sein, sondern, wie Vers 18 zeigt, nur als Mitbewohner des grossen Ländercomplexes zwischen Nil und Euphrat. Auffallender Weise sind hier unter den sechs kanaanitischen Völkerschaften die nur selten erwähnten Girgasiter aufgeführt, die Heviter dagegen ausgelassen; die Auslassung dürfte übrigens nur auf einem Versehen beruhen und die von LXX und dem Samaritaner vorgenommene Ergänzung hier dem ursprünglichen Texte entsprechen. 8) Num. 14, 25. Daher scheint הַכְּנַעֲנִי, wo es Name einer einzelnen kanaanitischen Völkerschaft ist, im Sinne von *Niederländer* gefasst worden zu sein; vgl. *Ew.*, Gesch. I, 340. 9) Num. 13, 29; Jos. 5, 1; 11, 3; 17, 16. 10) Jos. 11, 3. 11) Num. 13, 29; Jos. 10, 6, daher הָאֱמֹרִי wahrscheinlich der *Gebirgsbewohner*, wie schon

Gebirge des h. Landes geradezu das Gebirge der Amoriter genannt [1]), sondern sie müssen auch die weitaus bedeutendste unter den auf dem Gebirge wohnenden kanaanitischen Völkerschaften gewesen sein. Denn die auf dem Gebirge Juda ansässigen Könige werden kurzweg als amoritische bezeichnet [2]), obgleich ein König des jebusitischen Jerusalem und ein König des hethitischen Hebron mit inbegriffen sind; es werden auch die mit Abram verbündeten Bewohner Hebron's Amoriter genannt [3]), obwohl diese Stadt von Hethitern bewohnt war [4]); desgleichen heissen die Bewohner von Gibeon Amoriter [5]), obgleich sie eigentlich Hevither waren [6]). Wie auf den Gebirgen der südlichen Hälfte des h. Landes, und zwar bis zu dessen äusserster Südgrenze [7]), Amoriter erwähnt werden [8]), so auch auf den Gebirgen der nördlichen Hälfte [9]). Selbst in das Ostjordanland waren sie vorgedrungen [10]), hatten es von dem Hermon und von Basan an bis zum Arnon herab [11]) erobert und in dem Gebiete der Moabiter noch zur Zeit Mose's neue Eroberungen gemacht [12]). *Hethiter* dagegen lassen sich mit Sicherheit nur in Hebron nachweisen [13]). Die *Pheresiter* sassen vorzugsweise in dem nachmaligen Stammgebiete von Ephraim und Manasse [14]), bei Bethel [15]) und bei Sichem [16]), scheinen aber auch einzelne Theile des nachmaligen Stammgebietes von Juda besetzt gehabt zu haben [17]). Die *Jebusiter* hatten ihren Hauptsitz in und

---

Simonis, Onom. pg. 375 annahm; so z. B. auch *Ew.*, Gesch. I, 337; *Dillmann*, BL. III, 175. 1) Dt. 1, 7. 19. 20. 44.

2) Jos. 10, 5. 6. 3) Gen. 14, 13. 4) Gen. 23, 3 ff.

5) 2 S. 21, 2. 6) Jos. 11, 19. 7) Richt. 1, 36 und *Bachmann* z. d. St. 8) Gen. 14, 7 (vgl. 2 Chr. 20, 2); Richt. 1, 34. 35. 9) Jos. 11, 3. 10) Num. 32, 39; Jos. 9, 10; 24, 8; Richt. 10, 8. 11) Dt. 4, 46—48; Num. 21, 13. 24.

12) Num. 21, 27—29. 13) Gen. 23. 3 ff. Aus Gen. 26, 34; 27, 46; Richt. 1, 26 lässt sich über die Wohnsitze der Hethiter nichts sicheres erschliessen. 14) Jos. 17, 15. 15) Gen. 13, 3. 7.

16) Gen. 34, 30; vgl. übrigens auch Vers 2.

17) Richt. 1, 4 und *Bachmann* z. d. St. — Da die Pheresiter nach Jos. 11, 3; 17, 15 vorzugsweise auf dem Gebirge wohnten, ihr Name aber פְּרִזִּי aber, wie bereits *Simonis* a. a. O. pg. 384 richtig erklärt, *Landmann* bedeutet, so scheinen sie dem Ackerbau, und zwar besonders in den gebirgigen

um Jerusalem [1]); nur einmal werden Jebusiter auch in der nördlichen Hälfte des Westjordanlandes erwähnt [2]). Die *Heviter* scheinen in früherer Zeit auch in dem mittleren Kanaan gewohnt zu haben: so wird zur Zeit Jakob's der Fürst von Sichem, ein Heviter genannt [3]), während die Bewohner der Umgegend Kanaaniter und Pheresiter heissen [4]); dessgleichen sind die Bewohner Gibeons in der Zeit Josua's Heviter [5]); in der späteren Zeit aber finden sich Heviter, wohl infolge des Vordringens der Israeliten, nur noch in den nördlicheren Theilen des Westjordanlandes, auf dem Libanon und selbst bis nach Chamâth hin [6]). Von den *Girgasitern* endlich ist nur nachweisbar, dass sie im Westjordanlande wohnten [7]), nicht aber in welcher Gegend des Westjordanlandes.

Der Ursprung der Kanaaniter wird von dem AT ausdrücklich auf Kanaan, den (vermuthlich jüngsten) Sohn Ham's zurückgeführt [8]). Da sie aber eine semitische Sprache redeten, welche mit der hebräischen, wenn auch nicht identisch, doch auf's nächste verwandt war, so werden sie in neuerer Zeit meist für Semiten gehalten [9]). Indess würde bei dieser Annahme sich nicht erklären lassen, wie das AT dazu kommt, sie für Hamiten auszugeben. Denn dass die Angaben des ATes nicht aus israelitischem Nationalhass gegen die Kanaaniter erwachsen sein können [10]), ergiebt sich bereits aus der Thatsache, dass die Israeliten trotz ihrer nicht minder grossen Feindschaft gegen die Edomiter, Moabiter und

---

Gegenden, obgelegen zu haben. Da sie dreimal (Gen. 13, 7; 34, 30; Richt. 1, 4) mit den Kanaanitern zusammengenannt werden, so werden sie mit diesen in naher Verbindung gestanden haben.

1) Jos. 15, 63; Richt. 1, 21; 2 S. 5, 6. 2) Jos. 11, 3.

3) Gen. 34, 2. Ob auch die sonstigen Bewohner der Stadt Heviter waren, muss dahingestellt bleiben. 4) Gen. 34, 30.

5) Jos. 11, 19. 6) Jos. 11, 3; Richt. 3, 3; 2 S. 24, 7.

7) Jos. 24, 11. 8) Gen. 9, 18. 22; 10, 6. 15—18.

9) so z. B. *Tuch*, Genesis S. 196 f.; *Movers*, Phönizien I, 4 ff.; *Ew.*, Gesch. I, 334; *Renan*, histoire des langues Sémitiques (4. ed.) I, 36; *Dillmann*, BL. III, 516 u. A. — *Hitzig*, Gesch. I, 28 ff. macht die Amoriter und Hethiter zu Ariern und nach *J. G. Müller* in seinem Werke: „Die Semiten in ihrem Verhältniss zu Chamiten und Japhetiten“ wären die Semiten überhaupt nur hamitisirte Arier, die Kanaaniter aber eine wirklich hamitische Völkerschaft. 10) so z. B. *Tuch* a. a. O.

Ammoniter die genealogische Verwandtschaft mit diesen Völkern nie abgeleugnet haben[1]). Wollte man aber die biblischen Angaben daraus erklären, dass die Kanaaniter von Süden aus in Kanaan einwanderten, die südlichen Gegenden aber von der Völkertafel den Hamiten zugesprochen werden[2]), so muss dagegen geltend gemacht werden, dass die Kanaaniter höchst wahrscheinlich zunächst gerade umgekehrt sich von Norden her über Kanaan verbreiteten. Denn wären sie wie Israel nach dem Auszug aus Aegypten von Süden hergekommen, so hätten sie bei der Unzugänglichkeit der Südgrenze des Westjordanlandes zuerst im Ostjordanlande festen Fuss fassen und dann von hier aus das Westjordanland erobern müssen. Allein gerade das Gegentheil ist nachweisbar der Fall gewesen. Wenn in der Zeit Abram's das Westjordanland bereits von den Kanaanitern besetzt, das Ostjordanland dagegen noch in den Händen der Rephaiten war, und wenn dann in der Zeit Mose's die Rephaiten auch im Ostjordanlande als von den Kanaanitern völlig ausgerottet erscheinen[3]), so müssen diese zuerst im Westjordanlande aufgetreten sein, und können sich erst von da aus erobernd auch über das Ostjordanland ergossen haben! Ist dem aber so, so werden sie, ähnlich wie später Abram, zunächt von Norden her — etwa über Damascus an den Südabhängen des Libanon vorüber — in Kanaan eingewandert sein[4]). Freilich könnte man noch darauf Gewicht zu legen geneigt sein, dass, wenn sie auch zunächst von Norden her in Kanaan einwanderten, ihre ursprünglichen Wohnsitze nach Herodot und Justinus[5]) am erythräischen Meere, womit wahr-

---

1) vgl. *Bertheau* a. a. O. S. 174 f.; *Müller* a. a. O. S. 51 ff.; *Dillmann* a. a. O. S. 115. 2) so z. B. *Ew.* I, 343 f.; *Bertheau* a. a. O. S. 175 f.; *Lepsius*, RE. I, 148; *Dillmann*, BL. III, 516. 3) vgl. oben S. 72 f.

4) so auch *Kn.*, Völkertafel S. 315; vgl. auch *Bertheau*, a. a. O. S. 157. Die Nachricht des *Herodot* I, 1; II, 89, dass die Phönizier nach ihrer eigenen wie nach der Perser Angabe vom erythräischen Meere her (über dieses vgl. *Herodot* II, 11) nach Phönizien eingewandert seien (vgl. hiezu auch *Justinus* XVIII, 3), bleibt dabei in voller Geltung: auch Abraham zog aus Südbabylonien nach Kanaan und betrat das Land doch nicht von Süden, sondern von Norden her. Dass aber nach der Schrift in Babylonien eine Zeit lang auch Hamiten sassen, erhellt aus Gen. 10, 6. 8 10.

5) vgl. vorstehende Note 4.

scheinlich der persische Meerbusen gemeint ist, also im Süden belegen gewesen seien; allein aus derselben Gegend, nämlich aus Südbabylonien, stammte auch Abram, ohne dass er darum zu den Hamiten gerechnet wird. So kann denn in keiner Weise eine südliche Herkunft der Kanaaniter der Grund gewesen sein, um desswillen sie von der Völkertafel zu den Hamiten gerechnet werden. Da nun aber überhaupt nicht Sprachverwandtschaft die Norm ist, wonach die Völkertafel die Verwandtschaft der einzelnen Völker mit einander bestimmt[1]), sondern ihre Angaben vielmehr auf Traditionen über die genealogische Abstammung der Völker beruhen, so ist man um der semitischen Sprache der Kanaaniter willen nicht berechtigt, den biblischen Angaben von ihrer hamitischen Abkunft die Glaubwürdigkeit abzusprechen[2]).

b) *Philistäa*[3]). — Wie in Kanaan eine doppelte vorisraelitische Bevölkerungsschicht zu unterscheiden ist, ebenso in Philistäa d. i. der Niederung am mittelländischen Meere von Ekron im Norden an bis nach Gaza, genauer dem Bache Aegyptens im Süden. Als älteste Bevölkerung des Küstenstriches von Ekron bis Gaza werden ausdrücklich die *Avviter* genannt[4]). Diese hatten aber weiter auch die Gegend südlich von Gaza bis zum Bach Aegyptens, welche Geschur genannt wurde, inne[5]). Da sie in Dörfern oder

---

1) So lässt sie z. B. Elam d. i. die Iranier von Sem abstammen, vgl. Gen. 10, 22. 2) Die semitische Sprache haben sich die Kanaaniter wahrscheinlich von den Rephaiten angeeignet, vgl. oben S. 75. Indess wäre es auch nicht unmöglich, dass sie dieselbe bereits aus dem Zweiströmeland mitgebracht hätten. 3) vgl. *F. Hitzig*, Urgeschichte und Mythologie der Philistäer. Leipz. 1845. *K. B. Stark*, Gaza und die philist. Küste. Jena 1852. *Vaihinger*, Philistäa und Philister, RE. XI, 551 ff. *G. Ebers*, Aegypten u. d. Bücher Mose's I, 127 ff.; *Kneucker*, Philistäer, BL. IV, 541 ff. 4) Dt. 2, 23; dass hier עַד־עַזָּה als südlicher, nicht als nördlicher terminus ad quem gemeint ist, folgt daraus, dass das Gebiet bezeichnet werden soll, welches nach der Ausrottung der Avviter von den Kaphtorim oder Philistern occupirt wurde, also das Land von Ekron bis Gaza. 5) Jos. 13, 2. 3. An dieser Stelle wird nämlich das Land zwischen Ekron und dem Bache Aegyptens eingetheilt in die Bezirke der Philister und Geschur; als Bewohner aber werden genannt die fünf Fürsten der Philister und die Avviter im Süden (vgl. *Kl* z. d. St., welcher mit Recht מִתֵּימָן aus V. 4 zu V. 3 heraufnimmt). Es müssen daher die Avviter

Gehöften wohnten[1]), so sind sie als ein ackerbauendes Volk zu denken. Ihrer Abstammung nach gehörten sie wahrscheinlich zu den Rephaiten. Denn die Grenzen des dem Samen Abram's verheissenen Landes werden so beschrieben, dass auch das Gebiet der Avviter davon umschlossen ist[2]); gleichwohl aber werden als Bewohner des verheissenen Landes ausser den Kanaanitern, Kenitern, Kenisitern und Kadmonäern nur noch die Rephaiten, nicht aber zugleich auch die Avviter erwähnt[3]). Diess legt den Schluss nahe, dass sie unter einem der genannten Völker mitinbegriffen sind. Da sie nun aber ebensowenig zu den Kanaanitern gehörten[4]), als zu den Kenitern, Kenisitern oder Kadmonäern, so müssen sie zu den Rephaiten gerechnet sein[5]) und waren dann ebenfalls semitischer Abkunft.

Aus demjenigen Theile ihres Landes, welcher im Norden durch Ekron, im Süden durch Gaza begrenzt ist, wurden die Avviter ausgerottet durch die *Kaphtorim*, welche aus Kaphtor ausgezogen waren[6]). Diese Kaphtorim sind identisch mit dem Volke, welches im AT gewöhnlich *Philister* genannt wird. Denn nicht nur erscheinen nach Ausrottung der Avviter sonst durchweg die Philister als die Bewohner des Küstenstriches zwischen Ekron und Gaza, sondern es wird von ihnen auch ausdrücklich angegeben, dass sie von Kaphtor hergekommen seien[7]). Kaphtor selbst aber

---

die Bewohner von Geschur gewesen sein und dieses Geschur, verschieden von dem in V. 11 und 13 genannten, sich von Gaza bis zum Bache Aegyptens oder dem Wady el-Arîsch erstreckt haben (gegen *Wellhausen*, d. Text der Bücher Samuelis S. 139). 1) Dt. 2, 23.

2) Gen. 15, 18. 3) Gen. 15, 19—21.

4) gegen *Hitzig*, Philistäer S. 4; *Kn.* z. Dt. 2, 23; *Kneucker*, BL. I, 321; *Hengstenberg*, Gesch. I, 124: es gab nämlich nur sieben kanaanitische Völkerschaften, ihre Namen werden ausdrücklich angegeben, nie aber die Avviter unter ihnen genannt, vgl. oben S. 76 Note 4.

5) so z. B. auch *Ew.* I, 332 f.; *Bertheau*, Gesch. S. 142; *J. G. Müller*, RE. XII, 734; *Dillmann* BL. V, 85. 6) Dt. 2, 23.

7) Am. 9, 7; Jer. 47, 4. — Der Name פְּלִשְׁתִּים scheint etymologisch zusammenzuhangen mit פלט, פלת, فلت, فلص, äth. *falasa* und *Auswanderer* zu bedeuten. Die LXX, welche im Pentateuch und im Buche Josua *Φυλιστιείμ* schreiben, geben es von dem Buche der Richter an (zum ersten-

ist weder Kappadocien[1]), noch auch Creta[2]), sondern wahrscheinlich eine Landschaft im Nildelta, westlich von der phatnitischen Mündung[3]). Hieraus ergiebt sich von selbst, dass die Philister wesentlich hamitischer Abstammung sind[4]). Bevor sie übrigens in den Landstrich einwanderten, welcher nach ihnen Philistäa genannt wird, scheinen sie sich bereits zweimal einen anderen Wohnsitz gesucht zu haben. Zunächst findet sich nämlich die Nachricht[5]), dass sie von den Kasluchim d. i. aus der Land-

---

stenmal 3, 3) durch *ἀλλόφυλοι*; und ebenso auch *Aquila* z. 1 S. 13, 3 und *Jos.* ant. IX, 5. 3.

1) so z. B. LXX, Vulg., Peschito, Targumim und neuerdings noch *Ges.*, thes. pg. 709; *Hengstenberg*, Gesch. I, 123; *F. W. Schultz*, Deut. S. 171. Hiegegen spricht, dass Kaphtor Jer. 47, 4 als Insel oder Küstenland bezeichnet wird, die Lage von Kappadocien aber, auch wenn es sich in früherer Zeit bis zum Pontus Euxinus erstreckte, doch nicht der Art war, dass man es wohl als ein Küstenland bezeichnen konnte.

2) so z. B. *Ew.* I, 353 f.; *Bertheau* a. a. O. S. 187 ff.; *Hitzig*, Philistäa S. 16 f.; *v. Lengerke*, Kenaan S. 196; *Kn.*, Völkertafel S. 215 ff.; *G. Baur*, Amos S. 79 ff.; *Kneucker*, BL. III, 496. IV, 544; *Grätz*, Gesch. I, 406. Allein die Kreter heissen im Hebräischen כְּרֵתִים Zeph. 2, 5; Ez. 25, 16), zwischen כְּרֵתִים und כַּפְתּוֹר aber lässt sich kein etymologischer Zusammenhang wahrscheinlich machen.

3) vgl. hiefür Gen. 10, 13. 14, wo Kaphtor ein Sohn Mizraim's genannt wird, und *Dietrich* in *Merx'* Archiv I, 313 ff.; für das ägyptische Delta oder einen Theil desselben entscheiden sich auch *Stark*, Gaza S. 76 f.; *Ebers*, Aegypten S. 130 f.; *Müller*, Semiten S. 253 f.; *Del.*, Gen. (4. A.) S. 248 f.

4) so z. B. auch *F. W. Schultz*, Deut. S. 172. Hiegegen entscheidet nicht, dass nach *Herodot* II, 36. 37. 104 bei den Aegyptern die Beschneidung ein uralter Brauch war, während es als eine Eigenthümlichkeit der Philister bezeichnet wird, nicht beschnitten zu sein, vgl. z. B. Richt. 14, 3; 15, 18; 1 S. 14, 6; 17, 26. Ob die Sitte der Beschneidung bei den Aegyptern schon vor der Auswanderung der Kaphtorim eine allgemeine war, ist ebenso unbekannt, als es ungewiss ist, ob bei ihnen die Beschneidung auch noch anderer ausser den Priestern gewöhnlich war (vgl. *W. Grf v. Baudissin*, Jahve et Moloch pg. 57); sollte aber auch beides der Fall gewesen sein, so ist immerhin denkbar, dass die Kaphtorim diese Sitte später (nach ihrer Einwanderung in Creta, vgl. unten S. 84 Note 2) aufgegeben haben.

5) Gen. 10, 14. Die Annahme von *Vater*, *Tuch*, *Ges.*, thes. pg. 709, *Ew.* I, 352, dass a. d. St. die Worte אֲשֶׁר יָצְאוּ מִשָּׁם פְּלִשְׁתִּים nur versehentlich hinter כַּסְלֻחִים gerathen seien, ursprünglich aber hinter כַּפְתֹּרִים gestanden

schaft Kassiotis, östlich vom pelusischen Nilarm[1]), ausgezogen seien. Vermuthlich waren sie durch Stämme, welche von Libyen aus vordrangen, oder durch Kolonisten, welche zu Schiffe kamen, aus ihren ursprünglichen Wohnsitzen vertrieben und in die wenig wirthlichen Gegenden der Kasluchim weiter gedrängt worden. Aber auch von Kassiotis aus zogen sie nicht unmittelbar nach Philistäa. Vielmehr müssen sie, wohl durch die Unfruchtbarkeit des Landes im Osten des pelusischen Nilarms dazu veranlasst, zuvor noch nach der Insel Creta ausgewandert sein und sich dort für geraume Zeit niedergelassen haben. Denn nur unter dieser Voraussetzung erklärt es sich, dass sie wiederholt als Cretenser bezeichnet werden konnten[2]). Mit dieser Annahme stimmt auch gut die Nachricht, dass nur die Avviter von Ekron bis Gaza durch die Kaphtorim oder Philister ausgerottet worden seien[3]), während die Avviter in Geschur, südlich von Gaza, unbehelligt geblieben zu sein scheinen[4]): wären nämlich die Philister direct von Kassiotis aus in Philistäa eingedrungen, so hätten in erster Linie vielmehr diejenigen Avviter, welche zwischen dem Wady el-Arîsch und Gaza wohnten, der Gegenstand ihres Angriffs und ihrer Ausrottung werden müssen. Waren nun aber die Philister, bevor sie nach Philistäa zogen, längere Zeit hindurch in Creta ansässig gewesen, so werden sich ihnen dort wohl auch pelasgische oder indogermanische Bestandtheile beimischt haben, so dass sie bei ihrer Einwanderung in Philistäa nicht mehr als reine Hamiten gelten können[5]). Nachdem sie Philistäa erobert hatten, bildeten sie den Fünfstädtebund von Ekron, Gad, Asdod, Askalon und Gaza, an dessen Spitze fünf Fürsten סְרָנִים oder שָׂרִים standen[6]).

---

hätten, ist angesichts der Versionen und 1 Chr. 1, 12 zu gewagt. Da in diesem Relativsatze aber nicht das persönliche מֵהֶם, sondern das örtliche מִשָּׁם gebraucht ist, so will damit auch nicht die genealogische, sondern die örtliche Herkunft der Philister angegeben sein.

1) vgl. *Kn*, Völkertafel S. 290 f.; *Stark*, Gaza S. 77 f.; *Vaihinger*, RE. XI, 554. 2) vgl. Zeph. 2, 5; Ez. 25, 15. 16 (כְּרֵתִים); 1 S. 30, 14 (הַכְּרֵתִי). 3) Dt. 2, 23. 4) Jos. 13, 2. 3; vgl. auch 1 S. 27, 8. 5) Diess das Richtige an den Aufstellungen *Hitzig's* und *Kneucker's*, nach welchen die Philister geradezu Pelasger oder Indogermanen gewesen wären. 6) vgl. Jos. 13, 3; Richt. 3, 3; 1 S. 6, 4.

Ueber die Zeit, in welcher die philistäische Einwanderung erfolgte, fehlt es an bestimmten, klaren Zeugnissen. Zur Zeit Abram's scheint die Gegend von Ekron bis Gaza noch keine philistäische Bevölkerung gehabt zu haben; wenigstens werden bei einer Gelegenheit, wo die damaligen Bewohner des Landes vom Bache Aegyptens an bis zum Euphrat einzeln aufgezählt werden, die Philister noch nicht genannt[1]). In der mosaischen Zeit dagegen hatten sie Philistäa bereits besetzt und galten schon damals als ein sehr kräftiges kriegerisches Volk[2]). Hienach wird die Einwanderung der Philister von Creta aus wohl in die Zeit fallen, während welcher sich die Nachkommenschaft Jakob's in Aegypten befand[3]). Dagegen werden in der Gegend zwischen Gaza und dem Wady el-Arîsch auch schon in der Zeit Abram's Philister erwähnt[4]). Wahrscheinlich waren diess einzelne philistäische Geschlechter, welche direkt von Kassiotis aus dahin gezogen waren und sich, da sie unter den Bewohnern Palästina's zur Zeit Abram's nicht aufgezählt werden[5]), mit den dort ansässigen Avvitern friedlich und völlig verschmolzen hatten[6]).

---

1) Gen. 15, 18–21. 2) Ex. 13, 17; 15, 14; 23, 21; Jos. 13, 3.

3) vgl. hiefür auch 1 Chr. 7, 21. Nach *Movers*, Phönizier II, 1. 316; *Kn.*, Völkertafel S. 223 (vgl. ebenda S. 218). Deut. S. 245 f.; *Vaihinger*, RE. XI, 557 u. A. wäre diese Einwanderung erst in der Richterzeit erfolgt. Andere wie *Hitzig*, Philistäer S. 148 ff.; *G. Baur*, Amos S. 85 f.; *Ew.* I, 352. 357 lassen wenigstens in der Richterzeit noch einen besonders kräftigen Nachschub erfolgt sein. 4) vgl. Gen. 20, 1. 2; 21, 22 mit 21, 32. 34; 26, 1. 14.

5) Gen. 15, 18—21. 6) Als Anzeichen verschiedener Bestandtheile des philistäischen Volkes oder verschiedener nacheinander erfolgter Einwanderungen der Philister wird vielfach auch der Name כְּרֵתִי וּפְלֵתִי angesehen, womit 2 S. 8, 18; 15, 18; 20, 7. 23 keri; 1 K. 1, 38. 44; 1 Chr. 18, 17 die Leibwache bezeichnet wird, welche David sich entweder während seines philistäischen Exils (*Rüetschi*, RE. VIII, 54) oder nach der 2 S. 8, 1 erwähnten völligen Unterwerfung der Philister (*Vaihinger*, RE. XI, 556), am wahrscheinlichsten aber nicht sehr lange nach seiner Thronbesteigung gebildet hatte. Das Nomen כְּרֵתִי wird nämlich wie 1 S. 30, 14 im Sinne von Cretenser oder Karier gefasst, פְּלֵתִי dagegen als eine behufs der Consonanz mit כְּרֵתִי uniformirende Verkürzung aus פְּלִשְׁתִּי. So z. B. *Ew.* I, 353 f. III, 194 f.; *Bertheau*, zur Gesch. S. 197; *Stark*, Gaza S. 63 ff.; *Hitzig*, Philistäer S. 17 ff.; *G. Baur*, Amos S. 91 f.; *Kn.*, Völkertafel

2) *Seir.* — Das Gebirge Seir, welches sich vom Südende des todten Meeres bis zum Nordrande des älanitischen Meerbusens er-

---

S. 215 ff.; *Del.*, Gen. S. 249. *Rüetschi*, RE. VIII, 53 ff.; *Vaihinger*, RE. XI, 556. Indess unterliegen diese Annahmen schweren Bedenken. Dass sich David zu Ende seines philistäischen Aufenthaltes jedenfalls noch keine Leibgarde aus Philistern gebildet hatte, geht theils daraus hervor, dass die philistäischen Fürsten aus Furcht, er möchte etwa zu Saul übergehen, ihn nicht am Kampfe wider Saul Theil nehmen lassen (1 S. 29, 4—6), insbesondere aber daraus, dass Achisch die Mannen David's als Knechte seines Herrn d. i. Saul's, mithin als Israeliten bezeichnet (1 S. 29, 10). Aber auch das ist nicht wahrscheinlich, dass er nach der völligen Unterwerfung der Philister sich gerade aus diesem Volke sollte eine Leibgarde gebildet haben, um etwaigen Mordversuchen gegen seine Person oder Aufständen seines eigenen israelitischen Volkes zu begegnen. Denn nicht nur spricht hiegegen die nationale und theokratische Gesinnung David's, sondern er hätte sich auch auf ein Truppencorps nicht verlassen können, welches aus einem ihm nur widerwillig und zwangsweise gehorchenden Volke entnommen war. Dazu kommt das sprachliche Bedenken, dass sich für eine Synkopirung von פְּלֵתִי aus פְּלִשְׁתִּי kein entsprechendes Beispiel erbringen lässt. Die Nomina כְּרֵתִי und פְּלֵתִי werden daher nicht als Eigennamen, sondern als Appellativa zu betrachten sein mit Targum, Peschito (LXX und Vulg. behalten die hebräischen Worte bei), *Winer* RWB. I, 234 f.; *Ges.*, thes. pg. 719. 1109; *Kurtz*, Gecsh. I, 69; *Thenius* z. 1 K. 1, 38; 2 K. 11, 12; *Kl* z. 2 S. 8, 18. Eine Bestätigung hiefür bietet 2 S. 20, 23, wo das Kethib הַכָּרִי וְהַפְּלֵתִי liest, also כְּרֵתִי mit כָּרִי vertauscht. Denn dass כָּרִי hier nicht den Karier oder Cretenser bezeichnet, ergiebt sich aus 2 K. 11, 4 19, wo הַכָּרִי וְהָרָצִים zusammengenannt werden und miteinander die Schlosswache der Königin Athalja bilden. Wie hier רָצִים offenbar Nomen appellativum ist und die Eilboten bedeutet, welche theils die Person des Königs als Trabanten umgaben, theils Wachtdienste am Eingang des königlichen Palastes verrichteten (2 Chr. 12, 10 f.; 30, 6), ebenso wird auch כָּרִי Nomen appellativum sein und den Stand der Vollstrecker königlicher Blutbefehle bedeuten (vgl. כָּרָה, כּוּר); auch diese Lictoren gehörten wie die טַבָּחִים Nebukadnezar's (2 K. 25, 8 ff.; Jer. 39, 9 ff.; vgl. auch Gen. 37, 36; 39, 1) zur Leibwache des Königs. Da nun כָּרִי 2 S. 30, 23 an Stelle des sonst gewöhnlichen כְּרֵתִי auftritt, so wird letzteres mit ersterem synonym sein und gemäss seiner Ableitung von כָּרַת den Lictor bedeuten. Sind aber כָּרִי und כְּרֵתִי gleicher Bedeutung, dann ebenso auch רָצִים und פְּלֵתִי; letzteres (vgl. فَلَتَانٌ, فُلْتَانٌ; פָּלִיט) bedeutet hienach wie ersteres die Eilboten. Das schliessende ִי in

streckt, war in den Tagen Abram's noch von den *Horitern* bewohnt[1]). Ihr Name, welcher Troglodyten bedeutet, weist darauf hin, dass sie vorzugsweise die zahlreichen Höhlen dieses Gebirges als Wohnungen benützten[2]). Als ihr Ahnherr wird Seir genannt, nach welchem das von ihnen bewohnte Gebirge seinen Namen erhielt[3]). Etwas weiteres ist über ihre Abstammung nicht bekannt; keinesfalls waren sie Kanaaniter[4]); ebenso wenig aber lässt sich ein Beweis dafür führen, dass sie, wie jetzt meist angenommen wird, zu den Rephaiten gehörten.

Noch vor dem Einzuge Israels in Kanaan wurden die Horiter ausgerottet von den *Edomitern*, den Nachkommen Esau's, des Sohnes Jakob's[5]). Ausser dem Gebirge Seir besetzten diese auch den nordöstlichen Theil des Hochplateaus der Azâzimeh[6]). Sie bildeten bis zum Beginn der israelitischen Königszeit eine Wahlmonarchie[7]).

Nach den Angaben des ATes scheinen auch die *Amalekiter* edomitischen Ursprungs gewesen zu sein[8]). Zwar wird schon in

---

כָּרִי, כְּרֵתִי und פְּלֵתִי ist Adjectivendung wie in שְׂמָאלִי, נָכְרִי, אַכְזָרִי, und drückt ebenso wie in שָׁלִישִׁי (z. B. 2 S. 23, 8. 18) den Stand derer aus, auf welche die Wurzelbedeutung hinweist (vgl. *Ew.* §. 177^{a}). — Wenn *Jos.* ant. VII, 5. 4 den Benaja, welcher nach 2 S. 8, 18; 20, 23 der Oberste der כְּרֵתִי וּפְלֵתִי war, den Obersten der *σωματοφύλακες* nennt, so folgt daraus nichts für die appellativische Bedeutung der fraglichen Worte.

1) Gen. 14, 15. 2) *Bertheau*, zur Gesch. S. 148.

3) Gen. 36, 20. 21; 1 Chr. 1, 38. 4) so z. B. *Hengstenberg*, Gesch. I, 128; vgl. hiegegen *Bertheau* a. a. O. S. 150 f.

5) Dt. 2, 12. 22; Num. 20, 14—20; 21, 4. Ob sich Reste der Horiter noch bis in die spätere Zeit erhielten, lässt sich aus der Schilderung der zurückgedrängten elenden Leute in Hiob 24, 5 ff.; 30, 1 ff. nicht sicher schliessen. — Ueber die Gesch. und Wohnsitze der Edomiter vgl. besonders *O. Meisner*, luth. Zeitschrift 1862 S. 201 ff.

6) vgl. z. B. Num. 20, 16; 34, 3 u. *Kn.* z. ersterer St.; *O. Meisner*, a. a. O. S. 209 ff., auch *Bertheau*, BL. II, 51.

7) vgl. Gen. 36, 31—39; Jes. 34, 12; *Tuch*, Gen. S. 423; *Del.*, Gen. S 441; *Bertheau*, BL. II, 52. 8) Gen. 36, 12. 16; 1 Chr. 1, 36; so auch *Jos.* ant. II, 1. 2; *Hengstenberg*, Pentateuch II, 302 ff. Gesch. I, 126; *Kurtz*, Gesch. II, 240 ff.; dass wenigstens zwischen einem Theile der Amalekiter und den Edomitern eine sehr nahe Verbindung bestand, geben

der Zeit Abram's ein Gefilde der Amalekiter erwähnt[1]); allein diese Bezeichnung ist wahrscheinlich nur eine proleptische; und wenn in der Zeit Mose's die Amalekiter als רֵאשִׁית גּוֹיִם hingestellt werden, so will damit nicht ein besonders hohes Alter, sondern grosser Vorzug vor anderen Völkern von ihnen ausgesagt sein[2]). Ihre Wohnsitze erstreckten sich westwärts bis zum mittelländischen Meere hin[3]), südwärts bis zum Sinaigebirge[4]) und nordwärts bis zu den Südabhängen des nachmaligen Gebirges Juda[5]), umfassten also die ganze Wüste Paran[6]). Ein Theil der Amalekiter war sogar nach Kanaan vorgedrungen und hatte sich in dessen Mitte auf dem nachmaligen Gebirge Ephraim niedergelassen[7]).

Ein weiterer Zweig der Edomiter scheinen auch die *Kenissiter* gewesen zu sein, welche unter den Bewohnern des dem Samen Abram's verheissenen Landes aufgezählt werden[8]). Ihre Nambaftmachung dem Abram gegenüber muss dann allerdings auf einer Anticipation des Erzählers beruhen. Die Erwähnung eines Kenas als Ahnherrn Kaleb's und Othniel's und einer von diesen abstammenden kenissitischen Familie[9]) giebt keine Berechtigung, diese zum Stamme Juda gehörigen Kenissiten mit jenen edomitischen in Verbindung zu bringen[10]). Die Wohnsitze der letzteren waren wohl gemäss ihrer Abstammung von den Edomitern und ihrer Vorgesellschaftung mit den Kenitern und Kadmonäern in dem südöstlichen Grenzgebiete Juda's gelegen[11]).

---

auch *Del.*, Gen. S. 438 f. und *Ew.*, Gesch. I, 362 zu. Ueber den Werth der arabischen Traditionen über die Amalekiter, an die sich *Kn.*, Völkertafel S. 198 ff., zu leichthin anlehnt, vgl. *Nöldeke*, über die Amalekiter und einige Nachbarvölker der Israeliten. Gött. 1864.

1) Gen. 14, 7. 2) vgl. Num. 24, 20 mit Am. 6, 1.

3) 1 S. 27, 8. 4) Ex. 17, 8. 5) Num. 13, 29; 14, 25. 45. 6) vgl. auch 1 S. 15, 7. 12. 7) Richt. 5, 14; 12, 45.

8) vgl. Gen. 15, 19 mit 36, 11. 15. 42; 1 Chr. 1, 36.

9) Kaleb: Num. 32, 12; Jos. 14, 6. 14; Othniel: Jos. 15, 17; Richt. 1, 13; 3, 9. 11; 1 Chr. 4, 13. 15. 10) vgl. hiegegen auch *Bachmann*, Richter S. 115. 11) Nach *Ew.*, Gesch. I, 361 f. waren die Kenissiter eine arabische Völkerschaft, von welcher ein Theil mit Kaleb und seiner Familie, ein anderer mit den Edomitern in Verbindung trat; ähnlich *Rüetschi*, RE. VII, 509 f.; *Bertheau*, BL. III, 521 u. A.

3) *Midianiter.* — Der Ursprung der *Midianiter* wird auf Abram und seine zweite Gemahlin Ketura zurückgeführt[1]). Sie müssen unter ihren ismaelitischen d. i. arabischen Stammverwandten schon sehr frühe zu grossem Ansehen gelangt sein, da sie schon in der Zeit Joseph's an der Spitze einer ismaelitischen Karavane standen, welche mit den Gütern Arabiens in Aegypten Handel trieb[2]). Wie diese Karavane aus dem Ostjordanlande kam[3]), so finden sich auch noch später Midianiter im Ostjordanlande, genauer in dem östlich vom Jordan gelegenen Theile der syrisch-arabischen Wüste ansässig[4]); andere Midianiter wohnten in der Wüste Paran am sinaitischen Gebirge[5]).

Als ein besonderer Zweig der Midianiter erscheinen die *Keniter.* Denn Chobab, der Schwager Mose's, wird bald ein Kenite genannt[6]), bald zu den Midianitern gerechnet[7]). Mit den Israeliten vom Sinai weggezogen, hatten sie ihre Wohnsitze zunächst im südlichen Grenzgebiete Juda's[8]). Zu Israel nahmen sie eine verschiedene Stellung ein: ein Theil von ihnen war Israel durchaus feindlich gesinnt und wurde daher wie die Amalekiter, unter welchen derselbe sich niedergelassen hatte[9]), mit Ausrottung bedroht[10]); der andere Theil stand mit Israel in den freundschaftlichsten Beziehungen und durfte sogar unter Israel wohnen[11]).

Aus den Kenitern giengen später die *Rechabiten* hervor[12]).

---

1) Gen. 25, 2. 4. 2) vgl. Gen. 37, 28 (Vers 36 הַמְּדָנִים, vgl. 25, 2) mit 37, 25. 27. 28; 39, 1; ferner Richt. 8, 22 mit 8, 24 und *Bertheau* z. letzterer St. 3) Gen. 37, 25. 4) Num. 22, 4. 7; 25, 6; 31, 2 ff.; Jos. 13, 21; Richt. 7, 24. 25. 5) Ex. 2, 15; 3, 1

6) Richt. 1, 16; 4, 11. 7) Num. 10, 29; vgl. Ex. 2, 16. 18; 3, 1; 18, 1. 8) Gen. 15, 19, wo die Keniter ebenso wie die Kenissiter proleptisch genannt sind; Num. 10, 29 — 32; 1 S. 15, 6; 27, 10.

9) 1 S. 15, 6. 10) Num. 24, 21. 22.

11) Richt. 1, 16; 4, 11; 1 S. 30, 29; vgl. auch die freundliche Aufforderung Saul's 1 S. 15, 6. — Wesentlich gleiche Anschauung über die Keniter bei *Bertheau,* BL. III, 521 ff.; *Kurtz,* Gesch. II, 504 f.; dagegen rechnen *Ew.* I, 361; *Rüetschi,* RE. VII, 510; *Graf,* Jeremia S. 434, die Keniter zu den Amalekitern; *Hengstenberg,* Gesch. Bileam's S. 190 ff., will zwischen kanaanitischen und midianitischen Kenitern unterschieden wissen.

12) 1 Chr. 2, 55; vgl. *H. Witsius,* Miscellanea sacra. tom. II. exercit. IX.

Diese führten den Ursprung ihrer besonderen Genossenschaft zurück auf einen gewissen Jonadab, Sohn Rechab's [1]), einen Zeitgenossen des israelitischen Königs Jehu [2]), welcher seinen Nachkommen das Gebot gegeben hatte, stets zu nomadisiren, daher keine Häuser zu bauen, keine Aecker und Weinberge zu pflanzen und sich des Weins zu enthalten [3]). Diese kamen denn auch dem Gebote ihres Ahnherren so treulich nach, dass sie dem Volke Israel als Muster des Gehorsams vorgehalten werden konnten [4]): selbst als sie sich in der Zeit des judäischen Königs Jojakim vor dem anrückenden chaldäischen Heere bereits in die Stadt Jerusalem hatten flüchten und somit auf eine nomadisirende Lebensweise hatten verzichten müssen, enthielten sie sich noch auf's strengste wenigstens des Weins [5]). Dass die Rechabiten sich trotz ihrer Abstammung von den midianitischen Kenitern zu Jehova, dem Gotte Israels, bekannten, geht theils aus den bei ihnen gebräuchlichen Eigennamen, theils aus dem Wohlgefallen ihres Stammvaters Jonadab an der Ausrottung des Baalskultus aus Israel hervor [6]).

4) Die *Moabiter* und *Ammoniter*. — Als Ahnherren beider Völker werden die in Blutschande mit den eigenen Töchtern erzeugten Söhne Lot's, des Neffen Abram's, Moab und Ammon genannt [7]). Nachdem deren Nachkommen zu zwei selbständigen kräftigen Völkerstämmen herangewachsen waren, rotteten sie die Emim und Samsummim auf der Ostseite des todten Meeres und des Jordans aus und liessen sich in deren Gebiet bis zum Jabbok hin nieder [8]), und zwar die Moabiter vorzugsweise in der südwestlichen, die Ammoniter vorzugsweise in der nordöstlichen Hälfte. Eine scharfe Abgrenzung des beiderseits besetzten Gebietes scheint

---

Nach *Ew.*, Gesch. III, 543, dagegen wären die Rechabiten Israeliten gewesen, welche nur wegen ihres Zeltlebens Keniter genannt worden.

1) Jer. 35, 6. 8. 14. 16. Rechab selbst scheint nach 1 Chr. 2, 55 ein Sohn Chammath's gewesen zu sein. 2) 2 K. 10, 15. 23.

3) Jer. 35, 6—10. 4) Jer. 35, 12—19. 5) Jer. 35, 1—11.

6) Jer. 35, 3; 2 K. 10, 15. 16. 23; vgl. *Graf*, Jer. S. 435; *Bertheau*, BL. III, 522. — Ob der Neh. 3, 14 erwähnte Malkija durch den Beisatz בֶּן־רֵכָב als Rechabite bezeichnet werden soll, ist ungewiss.

7) Gen. 19, 31—38. 8) Dt. 2, 9—11. 19—21; vgl. oben S. 72 f.

damals noch nicht stattgefunden und namentlich scheinen in der Landschaft zwischen dem Arnon und dem Jabbok sowohl Moabiter als Ammoniter gewohnt zu haben. Denn während die Hochebene im Osten des Pisgagebirges „Gefilde Moab's"[1]), die Ebene am Jordan gegenüber von Jericho „Steppen Moab's"[2]) und überhaupt der ganze Distrikt nördlich vom Arnon gelegentlich „Land Moab's"[3]) genannt wurde, behaupteten die Ammoniter in der Richterzeit, sie hätten (nach Vertreibung der Samsummim) auf dem östlichen Ufer des Jordan zwischen dem Jabbok und dem Arnon gewohnt[4]). Jedenfalls aber wurden sowohl Ammoniter als Moabiter kurz vor der Einwanderung der Israeliten von den Amoritern unter ihrem Könige Sichon aus der von Jabbok und Arnon begrenzten Landschaft vertrieben[5]). Seitdem war das Gebiet der Moabiter beschränkt auf das Land zwischen dem Nachal ha-Arabîm oder dem heutigen Wady el-Aḥsa im Süden[6]) und dem Arnon oder dem heutigen Wady el-Modscheb im Norden[7]), und zwischen dem todten Meere im Westen und der syrisch-arabischen Wüste im Osten. Die Ammoniter dagegen blieben auf das Land beschränkt, welches im Osten ebenfalls von der syrisch-arabischen Wüste, im Westen durch die obere Hälfte des Jabbok, des heutigen Wady Zerka, und eine Reihe von festen Burgen und Städten begränzt war, die sich vom Ursprung des Jabbok südlich bis zum Arnon hinzogen[8]).

5) *Die Bevölkerungsverhältnisse und die Chronologie.* — Ueber die Schnelligkeit, mit welcher sich nach der Sintfluth die Wiederbevölkerung der Erde vollzog, enthält das AT. nur insoferne eine indirecte Angabe, als es einerseits erkennen lässt, dass in der Zeit Abram's wenigstens alle die Länder, mit welchen das AT-liche Israel in Berührung kam, von Armenien[9]) und Syrien[10])

---

1) שְׂדֵה מוֹאָב Num. 21, 20; vgl. *Kl* z. d. St.; *Hengstenberg*, Gesch. Bileams S. 240 f. 2) עַרְבוֹת מוֹאָב Num. 22, 1; 26, 3; 31, 12; 33, 49. 50. 3) אֶרֶץ מוֹאָב Dt. 1, 5; 28, 69; 32, 49; 34, 5. 6.

4) Richt. 11, 13; und hiezu vgl. auch Jos. 13, 25, wonach dem Stamme Gad ein Theil des früher von den Ammonitern besetzten Gebietes zufiel.

5) Num. 21, 26; vgl. V. 24. 6) Jes. 15, 7.

7) Num. 21, 13. 26; Richt. 11, 18. 8) Num. 21, 24; Dt. 2, 37; 3, 16; Jos. 12, 2. 9) Gen. 8, 4. 10) Gen. 15, 2; vgl. ferner

an bis zum persischen [1]) und älanitischen [2]) Meerbusen und von Persien [3]) an bis nach Aegypten [4]) bereits bevölkert waren, und andererseits bestimmte Data zur Berechnung des Zeitraums von der Sintfluth bis auf Abram an die Hand giebt. Nach dem hebräischen Texte der Genesis [5]) waren seit der Sintfluth bis zur Geburt des ältesten Sohnes Therach's 292 Jahre verflossen. Ist Abram der älteste Sohn Therach's und zog er in seinem 75. Lebensjahre nach Kanaan [6]), so liegt zwischen der Sintfluth und der Einwanderung Abram's in Kanaan ein Zeitraum von 367 Jahren [7]). Innerhalb dieses Zeitraums aber konnte nicht nur das genannte Ländergebiet, sondern überhaupt der ganze Schauplatz der alten Welt sich von den Nachkommen Noach's aus bevölkert haben. Da nämlich das durchschnittliche Lebensalter, in welchem die Menschen jener Zeit ihren erstgeborenen Sohn zeugten, $32^1/_2$ Jahre beträgt, so sind auf die seit der Sintfluth verflossenen 367 Jahre etwa 11 Generationen zu rechnen. Nimmt man nun an, dass damals jede Familie durchschnittlich mit 4 Söhnen und 4 Töchtern gesegnet war, so würde die elfte Generation bereits aus 25,165824 Seelen bestanden haben, ungerechnet alle Angehörigen früherer Generationen, welche noch am Leben waren [8]). Rechnet man dagegen auf eine Familie, was für die damaligen Verhältnisse nicht zu hoch gegriffen sein dürfte, durchschnittlich 5 Söhne und 5 Töchter, so würde sich für die elfte Generation die Summe von

---

Gen. 10, 15 — 18, wonach auch die Sidonier, Arkiten, Siniten, Arvadier, Zemariten und Chamathäer zu den Söhnen Kanaan's gehörten: die Nachkommen Kanaan's aber waren bereits vor Abram in die Länder am mittelländischen Meere eingewandert; vgl. oben S. 75 f.

1) vgl. die Erwähnung Sinear's Gen. 11, 2; 14, 1.

2) Gen. 14, 6. 3) Elam Gen. 14, 1. 4) Gen. 12, 10 ff.

5) Gen. 11, 10—32. 6) Gen. 12, 4. 7) vgl. die Tabellen bei *Del.*, Gen. S. 273; *Kl*, Gen. S. 81, auf welchen jedoch die 2 Jahre, die nach Gen. 11, 10 zwischen der Sintfluth und der Geburt des ältesten Sohnes Sem's verflossen waren, ausser Ansatz geblieben sind.

8) Bei dem Alter von 600 Jahren, welches z. B. Sem Gen. 11, 10. 11 beigelegt wird, müsste dieser den Abram, der nur ein Alter von 175 Jahren erreichte (Gen. 25, 7), um 33 Jahre überlebt und selbst noch 48 Jahre gleichzeitig mit Jakob gelebt haben (Gen. 21, 5; 25, 20. 26).

292,968750 Seelen ergeben[1]. Die Bevölkerung der Erde in der Zeit Abram's auf eine noch höhere Summe zu veranschlagen, hat man um so weniger Veranlassung, als nach den Andeutungen der Genesis die Länder, ob zwar weit und breit nicht mehr menschenleer, doch nur ziemlich dünn bevölkert waren. Abram, Isaak und Jakob fanden mit ihrem grossen Gesinde und ihren zahlreichen Heerden nicht bloss in Palästina, sondern auch in Aegypten noch Raum zum Nomadisiren; dessgleichen genügten dem Abram noch 318 eigene Knechte[2] und die von drei anderen Hirtenfürsten gelieferte Hülfsmannschaft[3], also ein Heer, das schwerlich viel über 1000 Mann zählte, um damit das Heer von vier Königen, welche aus den Ländern am Euphrat und Tigris einen grossen Eroberungszug durch Palästina nach Edom bis zum älanitischen Meerbusen unternommen hatten, anzugreifen und in die Flucht zu schlagen.

Eine andere Frage ist, ob ein Zeitraum von 367 Jahren ausreichend sei für die Geschichte, welche sich von der Sintfluth bis zur Einwanderung Abram's zugetragen hat. Die Sprachen- und Völkerscheidung fiel in die Tage Pheleg's[4]. Unter den Tagen Pheleg's im Gegensatz zu den Tagen seines Vaters und zu den Tagen seines Sohnes kann nur die Zeit verstanden werden, welche von der Geburt des ältesten Sohnes Pheleg's bis dahin verfloss, wo dieser selbst Vater wurde. Als die Tage Pheleg's werden daher nach der Rechnung des hebräischen Textes der Genesis[5] die Jahre 131—163 nach der Fluth oder die Jahre 236—204 vor der Einwanderung Abram's in Kanaan anzusehen sein. Dass sich nun im Lauf von 200 Jahren und darüber bereits solche Staaten bilden konnten, wie die Genesis sie zur Zeit Abram's in Elam, Babylonien, Assyrien, Aegypten und sonst voraussetzt; dass sich ferner in dieser Zeit auch bereits Ausrottungen ganzer Völker, wie die der Enakiter durch die Kanaaniter zugetragen haben können; dass endlich auch der Handel bereits solche Ausdehnung gewonnen haben könne, wie das Streben des elamitischen Königs

1) vgl. *Pfaff*, Schöpfungsgeschichte S. 661 f.; *Kl*, Gen. S. 127 f.; *Reusch*, Bibel und Natur S. 431 f.
2) Gen. 14, 14.
3) Gen. 14, 24.
4) Gen. 10, 25; vgl. *Del.* z. d. St.
5) Gen. 11, 10 ff.

Kedorlaomer und seiner Verbündeten nach dem Besitz des wichtigen Emporiums an der Nordspitze des älanitischen Meerbusens [1]) sie wahrscheinlich macht, — diess alles ist zwar nicht schlechthin unmöglich, aber doch auch nicht eben wahrscheinlich. Wenn daher die babylonische, assyrische oder ägyptische Chronologie den Nachweis zu liefern vermag, dass zwischen der Völkerscheidung und der Zeit Abram's ein längerer Zeitraum in der Mitte liegen müsse, so werden solche Ergebnisse ausserbiblischer Wissenschaft nicht auf Grund der Chronologie der Genesis zu bestreiten sein, sondern es wird vielmehr die Möglichkeit zuzugeben sein, dass der in der Genesis fixirten Ueberlieferung mehrere Glieder aus der Geschlechtsfolge von der Sintfluth bis auf Abram abhanden gekommen seien [2]).

Dritter Abschnitt. Abram, Isaak, Jakob.

J. H. Heidegger, historia sacra Patriarcharum (ed. 2). Amsterd. 1688. *Ch. Th. Engelstoft*, historia populi Judaici biblica usque ad occupationem Palaestinae. Kopenhagen 1832. *A. F. Holst*, Scenen aus dem Leben Abraham's. Chemnitz 1828. *Th. Passavant*, Abraham und Abraham's Kinder. Basel 1848; Jakob's Kampf. Basel 1850. *B. Beer*, Leben Abraham's nach Auffassung der jüdischen Sage. Leipzig 1859. *A. Bernstein*, krit. Untersuchung über den Ursprung der Sagen von Abraham, Isaak und Jakob. Berlin 1871.

Obwohl sich Gott der neubeginnenden Menschheit durch die Verhängung der Sintfluth und der Sprachentrennung in einer Weise geoffenbart hatte, durch welche ebenso seine absolute Macht wie der Reichthum seiner Güte in das hellste Licht gesetzt wurde, so

---

1) Gen. 14, 6. 7; vgl. *Tuch*, Gen. 2. A. S. 257 ff.; *Del.*, Gen. 4. A. S. 303.

2) so auch *M. v. Niebuhr*, Gesch. Assur's und Babel's S. 270 f.; *Del.*, Gen. 271 f. — Auch die LXX und der Samaritaner halten die Zahlangaben des hebräischen Textes für zu klein; die ersteren berechnen den Zeitraum zwischen der Sintfluth und Abram's Einwanderung auf 1247 Jahre, der letztere auf 1017 Jahre. Indess kommt auch hier den Zahlangaben des hebräischen Textes die grössere Ursprünglichkeit zu, die Zahlangaben des griechischen und samaritanischen Textes sind mit bewusster Absicht vollzogene Aenderungen; vgl. *Tuch*, Genes. S. 223 f.; *Del.*, Genes. S. 271; *Kl*, Genes. S. 81 f.

begann bei ihr doch sehr bald schon die reine Gotteserkenntniss sich wieder zu trüben und allmählich zu verlieren. Während die Naturkräfte für Gott nur ein Mittel seiner Wirksamkeit und dessgleichen die Naturerscheinungen nur Offenbarungen seiner Wirksamkeit sind, fieng man an, diese als zum Wesen Gottes selbst gehörig zu betrachten. Die Folge hievon war, dass man in denjenigen Kreaturen, welche durch irgendwelche ausserordentliche Eigenschaften oder durch ein besonders hohes Maass einer bestimmten Eigenschaft hervorragen, zunächst Darstellungen der Gottheit selbst, dann Theile der Gottheit und endlich besondere Götter sah [1]). Zu der Zeit, mit welcher die ausführlichere Geschichtserzählung des ATes beginnt, hatte die religiöse Entartung der Menschheit bereits grosse Fortschritte gemacht. Zwar war die Vorstellung von einem überweltlichen Gotte noch nicht völlig aus dem menschlichen Bewusstsein geschwunden: der kanaanitische König Melchisedek war Priester des höchsten Gottes [2]); der philistäische König Abimelech, die Hethiter in Hebron, der ägyptische Pharao erkennen die Gottheit des von Abram verehrten unsichtbaren Gottes an [3]); aber dem ewigen und unsichtbaren Gotte war eine Reihe anderer Götter an die Seite gesetzt worden, hinter denen seine Herrlichkeit mehr und mehr verblich [4]). Selbst unter den Semiten und sogar speciell unter den Vorfahren des israelitischen Volkes, bei welchen sich doch die in der Genesis fixirte Ueberlieferung von den Gottesoffenbarungen und den sonstigen heilsgeschichtlichen Ereignissen der Vorzeit erhalten hatte, war der Polytheismus eingerissen. Israel's Väter dienten jenseits des Euphrat anderen Göttern [5]). Laban, welcher den Gott Abram's zwar kannte und vor seiner Macht sich fürchtete [6]), hielt sich doch seine besonderen Hausgötter, die sogenannten Theraphim [7]); und als seine Tochter Rahel das Haus ihres Vaters verliess, um mit ihrem Gemahl Jakob nach Kanaan zu ziehen, glaubte

---

1) vgl. Hiob 31, 26—28; Röm. 1, 19 23. 2) Gen. 14, 18—20. 3) Gen. 20, 3 ff.; 21, 22 ff.; 23, 6; 26, 29; 40; 8; 41, 16. 38. 39. 4) vgl. Ex. 18, 9—12. 5) Jos. 24, 2. 14. 15; vgl. auch *W. Grf v. Baudissin*, Jahve et Moloch, pg. 2 sq. 6) Gen. 24, 50. 51; 31, 29. 49. 7) Ueber תְּרָפִים vgl. *Del.*, Gen. S. 411. 555.

sie des Schutzes dieser Götter in dem Maasse zu bedürfen, dass sie selbe ihrem Vater heimlich mit fortnahm und trotz seiner Zurückforderung sich nicht von ihnen trennen mochte [1]).

Mit dieser religiösen Entartung gieng sittliche Entartung Hand in Hand. Abram glaubte Grund zu der Annahme zu haben, dass von den Völkerschaften, mit welchen er auf seinen Wanderzügen in Berührung kam, weil es bei ihnen an der rechten Gottesfurcht fehle, auch kein gottesfürchtiges Verhalten zu erwarten sei [2]). Am Schlimmsten stand es in dieser Beziehung wohl bei den Kanaanitern. Diese waren so tief in ein gottwidriges Wesen, insbesondere in den Dienst naturwidrigster Wollust [3]), versunken, dass schon zur Zeit Abram's das Gericht ihrer Hinwegtilgung in Aussicht genommen [4]) und an einzelnen Städten sogar bereits vollzogen werden musste [5]).

Unter diesen Umständen war zu besorgen, dass unter den Menschen die reine Gotteserkenntniss früher oder später gänzlich schwinde und der Kampf gegen die gott- und menschenfeindliche Macht, deren Verführung die ersten Eltern erlegen waren, allmählich völlig erlahme, dass infolgedess die Wiederaufhebung des mit der Sünde eingetretenen Verderbens zur Unmöglichkeit werde, und so das Ziel der Schöpfung, die Beschaffung einer in der willigen Unterordnung unter Gottes Willen seligen Menschheit, unerreicht bleibe. Um es hiezu nicht kommen zu lassen, griff Gott jetzt allmächtig in die Geschichte ein: aus der Menge der Völker und Individuen wählte er sich einen einzelnen Mann aus, erzog ihn durch wiederholte Offenbarungen, obenan Theophanien [6]), und

---

1) Gen. 31, 19. 30—35; 35, 2—4. 2) Gen. 20, 11—13.

3) Gen. 19, 5; Lev. 18, 24. 25. 27. 28; 20, 10—24.

4) Gen. 15, 16. 5) Gen. 18, 17—19, 28.

6) In keiner Periode der ATlichen Geschichte waren die sinnlich wahrnehmbaren Gotteserscheinungen so häufig, als in der patriarchalischen, in keiner anderen aber auch so nothwendig als in dieser. Galt es doch die Patriarchen, welche in völliger religiösen Isolirung inmitten einer polytheistischen und götzendienerischen Umgebung leben sollten und noch nicht wie die folgenden Geschlechter auf eine lange Heilsgeschichte voll von Erweisen der Macht, Heiligkeit und Barmherzigkeit des allein wahren Gottes zurückblicken konnten, von dessen wirklichem Sein und wahrhaftiger Gottheit zu

durch eigenthümliche Lebensführungen zu unverbrüchlichem Glauben an seine wahrhaftige und ausschliessliche Gottheit und zur unbedingtesten Hingebung an seinen Willen; gab ihm, dem kinderlosen, die Verheissung, dass seine Nachkommenschaft nicht nur selbst reich gesegnet sein werde, sondern auch zu einer Segensquelle für alle Geschlechter der Erde werden solle; schenkte ihm nach langem vergeblichen Harren gegen den Lauf der Natur, lediglich vermöge seiner Allmacht, zu anhebender Erfüllung der Verheissung einen Sohn und dessgleichen von diesem einen Enkel, und fuhr auch mit deren Erziehung in der gleichen Weise fort. Erst nachdem sich so durch drei Generationen hindurch die Erkenntniss des wahren Gottes und die Hingabe an ihn fortgepflanzt hatte, ferner an den persönlichen Erlebnissen der drei Patriarchen ein geschichtlicher Beleg dafür gewonnen war, dass das Heil des Menschen als solchen auf der Erkenntniss des wahren Gottes und der Hingabe an ihn beruhe, und daher nunmehr die Forterbung dieser Erkenntniss und Hingabe als einer starken Familientradition auch auf die Nachkommen zu erwarten stand, liess Gott Jakob's Nachkommenschaft zu einem zahlreichen Volke heranwachsen, welches als Volk unter den Völkern der Erde deren Heilsmittler zu werden bestimmt war [1]).

Die natürlichen Wurzeln dieses Volkes liegen in Therach, welcher der achten Generation nach Sem angehörte und von ihm durch Pheleg abstammte. Sein Wohnsitz war Ur Chaldäa's, das heutige Mukair [2]) am Euphrat, in der Mitte zwischen Babel und dem persischen Meerbusen. Hier wurden ihm seit seinem 70. Lebensjahre drei Söhne: Abram, Nachor und Haran [3]), dessgleichen von einem anderen Weibe eine Tochter Namens Sarai geboren [4]). Da

---

überzeugen und sie fort und fort bei dem Entschlusse zu erhalten, sich diesem Gotte völlig und ausschliesslich hinzugeben und ihr Leben in einem παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι sich erweisenden Glauben zu führen.

1) vgl. z. B. Jes. 42, 1—7 mit 41, 8. 9. 2) vgl. *Schrader*, die Keilinschriften und das AT. S. 383 f.; *G. Rawlinson*, the five great monarchies I, 15 f. 3) Gen. 11, 26. 27. 4) Die noch von *Hengstenberg*, Gesch. I, 151 festgehaltene alte Tradition, dass Sarai mit der Gen. 11, 29 erwähnten Jiska, Tochter Haran's, identisch sei, scheitert an der bestimmten Angabe von 20, 12, obgleich Sarai 11, 31 infolge ihres

die Reihenfolge, in welcher die Söhne eines Vaters im AT aufgezählt werden, keineswegs immer ihrer Altersfolge entspricht [1]), so ist es nicht unbedingt gewiss, dass Abram der älteste von seinen Brüdern war, immerhin aber bei dem Mangel an sicheren gegentheiligen Anzeichen das wahrscheinlichere [2]). Er vermählte sich mit seiner um 10 Jahre [3]) jüngeren Halbschwester Sarai, die indess unfruchtbar war [4]). Als Therach bereits ziemlich betagt war, von seinem Sohne Haran bereits Enkelkinder hatte und dieser sein Sohn sogar schon wieder gestorben war [5]), jedoch, wenn anders Abram sein Erstgeborener war, einige Zeit vor seinem 145. Lebensjahre [6]), gab Gott ihm in's Herz, mit seiner Nachkommenschaft nach Kanaan überzusiedeln [7]). So zog er denn im Euphratthale nordwärts bis er in Charan im Osten des Euphrat, eine starke Tagereise südöstlich von Edessa, anlangte. Das fruchtbare Weideland, welches er hier fand, scheint ihn so vollauf befriedigt zu haben, dass er den Gedanken an Kanaan aufgab und sich mit seiner Familie hier dauernd niederliess [8]).

---

ehelichen Verhältnisses zu Abram nur als כַּלָּה Therach's bezeichnet wird. Doch vgl. auch *Del.*, Gen. S. 276. 1) vgl. oben S. 54 Note 4.

2) Zwar findet sich bei *Philo*, de migratione Abrahami (opera, Frankfurt 1691) pg. 415 D u. Act. 7, 4 die Angabe, dass Abram erst nach dem Tode seines Vaters aus Charan nach Kanaan gezogen sei, wonach dann, da Therach in seinem 70. Lebensjahre seinen Erstgeborenen zeugte (Gen. 11, 26) und 205 Jahre alt wurde (11, 32), Abram aber erst in seinem 75. Lebensjahre nach Kanaan auswanderte (12, 4), dieser frühestens im 130. Lebensjahre Therach's geboren sein würde und wohl dessen jüngster Sohn wäre. Indess beruht jene Angabe Philo's und der Apostelgeschichte höchst wahrscheinlich nur darauf, dass die Genesis zuerst von Therach's Ende und dann von Abram's Wanderung berichtet (11, 23—12, 5). — Auch nach dem samaritanischen Pentateuch, welcher Therach nur ein Alter von 145 Jahren beilegt, wäre Abram erst nach seines Vaters Tod weitergezogen.

3) Gen. 17, 17. 4) Gen. 11, 29. 30; 20, 12.

5) vgl. Gen. 11, 28 mit Vers 31. 6) vgl. Gen. 11, 26 mit 12, 4 und ebenda Vers 5, welcher auf einen längeren Aufenthalt Abram's in Haran hinweist. 7) vgl. Gen. 11, 31 mit Gen. 15, 7; Neh. 9, 7.

8) Gen. 11, 31. 32. — Dass auch Nachor, obgleich er in Vers 31 nicht mitaufgeführt ist, entweder mit seinen Verwandten nach Charan übersiedelte, oder wenigstens später ihnen dahin nachfolgte, ergiebt sich aus 24, 10; 27, 43; 29, 4 f.

Nachdem sie hier bereits längere Zeit gewohnt hatten [1]), begann Gott sich dem *Abram* zu offenbaren und ihn nach seinen Absichten zu erziehen. In seinem 75. Lebensjahre gab er ihm die Weisung, auch das neue Heimathland Haran wieder zu verlassen und sich, die Verbindung selbst mit seiner nächsten Verwandtschaft abbrechend, unter seiner Obhut und Leitung in ein Land zu begeben, welches er ihm seiner Zeit bezeichnen wolle. Als Lohn für den Gehorsam gegen diese Weisung eröffnete er ihm die glänzendsten Aussichten für die Zukunft. Trotz seiner dermaligen Kinderlosigkeit und seines bereits vorgerückten Alters und trotz der Unfruchtbarkeit seiner Gemahlin werde er ihn zum Ahnherrn eines grossen Volkes machen und ihn in dem Maasse segnen, dass er durch den auf ihm ruhenden Segen einen weithin berühmten Namen erlangen und man als höchsten Segen sich den Segen Abram's anwünschen werde [2]). Aber noch mehr: nach dem Verhalten gegen ihn soll sich Heil oder Unheil aller derer bemessen, welche mit ihm in Berührung kommen, und aus ihm das Heil für alle Geschlechter der Erde hervorgehen [3]).

Der dem Abram hier in Aussicht gestellte Lohn war gross: denn er gieng im Wesentlichen dahin, dass sich durch ihn die den ersten Eltern nach dem Falle gegebene Verheissung verwirklichen solle. Nicht minder schwer aber war auch die an ihn gerichtete Anforderung: denn sie verlangte ein völliges Aufgeben von fast alle dem, was ihm natürlicher Weise lieb und theuer sein musste, und eine bedingungslose Hingabe an Gottes Führung, welche zwar hinsichtlich ihres Endzieles durch die gegebene Verheissung seinem Verständniss nahe gebracht, hinsichtlich ihrer Mittel und Wege aber noch in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt war. Und doch war diese Anforderung unumgänglich. Denn

1) Gen. 12, 5. 2) Zu וֶהְיֵה בְּרָכָה Gen. 12, 2 vgl. Sach. 8, 13; Jer. 29, 21. 22; Gen. 48, 20. 3) Die passivische Fassung des Niph. וְנִבְרְכוּ Gen. 12, 3 vernothwendigt sich dadurch, dass bei der reflexiven Fassung Vers 3b lediglich eine müssige Wiederholung dessen wäre, was in Vers 2b bereits bestimmt und klar ausgesagt war. Der gegen die passivische Fassung des Niph. נִבְרַךְ erhobene Einwand, dass die Sprache an dem Pual בֹּרַךְ bereits ein Passivum besitze, erledigt sich durch den Hinweis darauf, dass sie an dem Hithpael הִתְבָּרֵךְ auch bereits ein Reflexivum besitzt.

sollte der Glaube an den wahren Gott in Abram feste Wurzeln schlagen, so musste er vor Allem den gefährlichen Einflüssen des väterlichen Hauses, in welchem neben der Verehrung des wahren Gottes auch Polytheismus und Götzendienst herrschte, entnommen werden. Daher musste er den Kreis seiner Familie und sein Heimathland verlassen. Zwar befand er sich auch in jedem anderen Lande, in welches Gott ihn führen mochte, in polytheistischer und götzendienerischer Umgebung; aber wie er mit den Völkern der Fremde in keiner näheren Verbindung stand, so war auch deren Einfluss auf ihn der Natur der Sache nach ein viel weniger starker und viel leichter zu überwindender. Andererseits gewährte auch ein Aufenthalt in der Fremde und das sich hiebei mit besonderer Lebhaftigkeit fühlbar machende Bedürfniss nach göttlicher Behütung, Leitung und Versorgung die mannichfachste Gelegenheit, ihn die Macht, Güte und Freundlichkeit des Gottes, auf dessen Geheiss er die Heimath verlassen hatte, aus eigenster Erfahrung kennen zu lehren und so seinen Glauben an diesen Gott zu stärken. Wenn Gott ihn endlich beim Scheiden aus dem Vaterhause auch noch über das letzte Ziel der Wanderung, dass es nämlich das Land Kanaan sei, im Ungewissen liess, so hat diess seinen Grund wohl in der Absicht, den in Charan zurückbleibenden Verwandten Abram's eine vorzeitige Wiederanknüpfung der Beziehungen zu dem in die Ferne ziehenden Familiengliede unmöglich zu machen.

Der Eindruck, welchen Gottes Befehls- und Verheissungswort auf Abram machte, war ein so tiefer, dass er vertrauensvoll [1]) das Wagniss unternahm, mit seinem Weibe, seinem Gesinde und seinen Heerden sich aufmachte und von Norden her, vermuthlich über Damascus [2]), nach Kanaan zog. Auch seinen Neffen Loth nebst dessen Gesinde und Heerden nahm er auf seine Wanderung mit [3]). Obschon ihn hiezu eine natürliche Anhänglichkeit an seine Familie und der Wunsch, auch seinen Neffen an dem ihm

1) vgl. Hebr. 11, 8 ff. mit Röm. 4, 18: *παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν.*

2) Diese Vermuthung wird nicht nur durch Gen. 15, 2; *Jos.* ant. I, 7, 2 und *Justinus*, hist. XXXVI, 2 nahe gelegt, sondern vor allen Dingen dadurch, dass der naturgemässe Weg von Charan nach Kanaan über Damascus führte.

3) Gen. 12, 4. 5.

persönlich verheissenen Segen Antheil zu verschaffen, vermocht haben wird, so war es doch gegen Gottes ausdrücklichen Befehl, welcher ihm vollständige Loslösung von seiner Familie gebot; und wenngleich Gott diesen natürlichen und an und für sich edlen Beweggründen nachsichtig Rechnung trug und Abram zeitweilig gemeinsam mit Loth umherwandern liess, so fügte er es doch, dass er sich nicht sehr lange darnach auch noch von diesem letzten Verwandten trennen musste [1]). Denn von der Gemeinschaft mit Loth war für seine Ausreifung keine Förderung, sondern vielmehr nur Hemmung zu erwarten: zwar wird Loth inmitten einer furchtbar entarteten Umgebung als der einzige Gerechte anerkannt [2]), aber seine Gerechtigkeit war doch eine so relative, dass er sich aus Rücksicht auf materiellen Gewinn die Stadt Sodom trotz der Verruchtheit ihrer Einwohner zum Aufenthaltsorte wählen [3]) und sie als solchen auch noch in der Zeit festhalten konnte, wo bereits die Wetterstrahlen göttlichen Gerichtes wider sie aufzuleuchten begonnen hatten [4]).

Als Abram auf seinem Wanderzuge bereits bis in die Mitte Kanaans gekommen war und bei dem Eichenhaine [5]) More's in der Nähe der nachmaligen [6]) Stadt Sichem einen längeren Aufenthalt genommen hatte, wurde er jetzt dessen vergewissert, dass Kanaan das Land sei, welches Gott bei der ihm gegebenen Weisung, die Heimath zu verlassen, als das Ziel seiner Wanderung im Auge gehabt habe. Gott machte ihm nämlich hier seine Gegenwart in sinnenfälliger Weise kund und gab ihm die Verheissung, dass dieses Land, obgleich bereits von den Kanaanitern und Pheresitern in Besitz genommen, doch dereinst Wohnsitz und Eigenthum der von ihm zu erzeugenden Nachkommenschaft werden solle. In gläubiger Zuversicht nahm Abram diese Verheissung und Vergewisserung auf und erwiederte sie damit, dass er dem ihm erschienenen Jehova einen Altar baute und sich durch die

1) Gen. 13, 5 ff. 2) vgl. Gen. 18, 23—33 mit 19, 15—22 und 2 Petr. 2, 6—8. 3) Gen. 13, 10—13. 4) vgl. Gen. 19, 1 ff. mit 14, 1 ff. — Zu ungünstig wird Loth beurtheilt von *F. C. v. Moser* in seiner an feinen psychologischen Bemerkungen reichen Schrift: Doctor Leidemit (neue Ausgabe. Frankf. 1843. S. 138 ff.).

5) vgl. Gen. 12, 6 mit Dt. 11, 30. 6) vgl. Gen. 34, 2.

auf ihm dargebrachten Opfer feierlich zu Jehova als seinem Gotte bekannte [1]). Dieses an und für sich zunächst allerdings nur private Bekenntniss zu Jehova wiederholte er nicht nur auch an dem nächsten Orte, an welchem er sich, durch die Bedürfnisse seiner zahlreichen Heerden zu einem Wechsel seines Aufenthalts und einem weiteren Vorrücken nach dem Süden genöthigt, für längere Zeit niederliess, zwischen Bethel und Ai, sondern er gab seinem Bekenntniss dadurch auch den Charakter Oeffentlichkeit, dass er hier im Verkehr mit den Bewohnern jener Gegend Jehova auch mit ausdrücklichen Worten als seinen Gott und als den wahren Gott bezeugte [2]). Und ebenso hielt er es fortan wohl an allen Orten, an welchen er längere Zeit verweilte [3]).

Sein nächster Aufenthaltsort war das kanaanitische Südland [4]). Während er hier nomadisirte, brach eine Hungersnoth über Kanaan herein. Da er nun als Nomade kein Getreide baute, wohl aber ein sehr zahlreiches Gesinde zu versorgen hatte, so musste sich ihm der allgemeine Mangel ganz besonders fühlbar machen. Er beschloss daher, mit seinen Heerden und seinem Gesinde nach dem nahegelegenen kornreichen Aegypten überzusiedeln [5]), von wo die Bewohner Kanaan's bei Missernten wiederholt ihren Bedarf an Getreide bezogen [6]). Bei dieser Gelegenheit trat zum erstenmal zu Tage, wie schwer es ihm wurde, sich rückhaltlos und unter Verzicht auf alles eigenwillige Eingreifen der Führung des Gottes anzutrauen, auf dessen Befehl er doch in gläubigem

---

1) Gen. 12, 6. 7. 2) Gen. 12, 8; vgl. hiezu oben S. 51 Note 4 und die Bezeichnung Abram's als נָבִיא Gen. 20, 7, ferner Ps. 105, 15.

3) vgl. Gen. 13, 18; 21, 33; — 26, 25.

4) Gen. 12, 9. — Das Südland oder der נֶגֶב war ein Weideland, welches im Norden von der philistäischen Ebene, von den südlichen Abhängen des Gebirges Juda und von der Wüste Juda begrenzt wird; die Südgrenze zog sich nach Jos. 15, 2—4 von der Südspitze des todten Meeres über Kadesch-Barnea bis zu dem Bache Aegyptens (Wady el-Arîsch), ist aber dermalen noch nicht auf allen Punkten festgestellt; vgl. hierüber *Kn.* z. Jos. 15, 2—4. 21 (S. 412 ff. 421 ff.); *E. H. Palmer*, the desert of the Exodus pg. 291 f. 425 ff.; *Wetzstein*, über Kades und Palästina's Südgrenze (in *Del.*, Gen. 4. A. S. 585 ff.). 5) Gen. 12, 10 ff.

6) Gen. 42, 1—3; *Jos.* ant. XV, 9. 2.

Gehorsam die Heimath verlassen hatte. Schon als Gott ihm in Charan den Befehl hiezu ertheilte, erwachte in ihm das Bedenken, dass er in der Fremde durch sein Weib Sarai leicht in grosse Gefahr gerathen könne. Denn obwohl diese damals bereits 65 Jahre zählte[1]), war sie doch noch immer von hoher, durch keine Geburten geminderter Schönheit[2]); dazu war sie bei der Kinderlosigkeit Abram's im Falle seines Ablebens die natürliche Erbin seines gesammten bedeutenden Besitzes. Unter diesen Umständen glaubte Abram befürchten zu müssen, es könne bei der damals schon in der Menschheit eingetretenen Gottentfremdung leicht der eine oder andere von den Machthabern der Völker, unter welchen er sich als Fremdling aufhalten sollte, auf den Gedanken kommen, ihn zu ermorden und sich dann in den Besitz seiner Gemahlin und seines Vermögens zu setzen. Diese Befürchtung hielt ihn nun zwar nicht ab, dem Befehle Gottes zur Auswanderung Folge zu leisten, aber statt sich und sein Weib nun auch einzig und allein dem göttlichen Schutze anzuvertrauen, glaubte er auf diesen nur dann hoffen zu können, wenn er zuvor selbst zu seiner Behütung alles das gethan habe, was irgend in seinen Kräften stand. Er traf daher mit Sarai die Abrede, dass sie sich überall nur für Geschwister ausgeben, dagegen ihr eheliches Verhältniss geheim halten wollten[3]). Diese Abrede war äusserst bedenklich: sie widersprach der männlichen Geradheit und Offenheit und setzte Sarai erst recht der Gefahr aus, von verschiedenen Freiern umworben zu werden. Da ihm indess nach seinem gesammten übrigen Verhalten nicht die Gemeinheit der Gesinnung zuzutrauen ist, dass er sich die Erhaltung seines Lebens durch wirkliche Preisgebung seiner Gemahlin habe erkaufen wollen, und da auch Sarai auf das Verlangen ihres Gemahls willig eingieng, so schmeichelte er sich wohl mit der Hoffnung, man werde eintretenden Falles Sarai von ihm als ihrem Bruder in Güte begehren und seine Einwilligung durch Erweisung von Freundlichkeiten zu gewinnen suchen[4]), ihm aber werde es gelingen, durch Zögern und Hinhalten die Bewerber zu ermüden. Sollte sich aber

---

1) vgl. Gen. 12, 4 mit 17, 17. 2) Gen. 12, 11.
3) Gen. 20, 11—13. 4) Gen. 12, 13. 16.

diese Hoffnung als eitel erweisen und er schliesslich doch zur Hingabe Sarai's genöthigt werden, so glaubte er nunmehr, nachdem er seinerseits alle Mittel der Selbsthülfe erschöpft hatte, darauf rechnen zu dürfen, dass der Gott, der ihn in die Fremde geführt und hiemit in diese Lage gebracht hatte, die Ehre seines Weibes trotz alledem werde unbefleckt zu erhalten wissen und sie ihm unverletzt wieder zurückstellen werde. Gemäss der getroffenen Abrede verheimlichten Abram und Sarai nun auch in Aegypten ihre eheliche Verbindung und liessen blos ihr geschwisterliches Verhältniss bekannt werden. In Aegypten trat jetzt zum erstenmal ein, was Abram bereits in Charan befürchtet hatte: Pharao begehrte Sarai für sein Harem. Aber auch das Mittel, durch welches Abram der Gefahr zu begegnen suchte, schien sich zu bewähren: nicht auf dem Wege der Gewalt, sondern auf gütlichem Wege suchte der König den Besitz Sarai's zu gewinnen und beschenkte zu dem Ende ihren Bruder mit Heerden, Knechten und Mägden; und als Abram den König nicht mehr länger hinhalten konnte und Sarai unter dessen Frauen aufgenommen wurde, fügte es Gott, dass Pharao sie ihm unberührt zurückgeben musste [1]). Indess erfolgte die Zurückgabe nicht, ohne dass er zur Strafe für sein selbstwilliges Eingreifen in das Walten Gottes und seine Hintergehung des Königs die Demüthigung erleben musste, dass dieser ihm, dem von Gott Erwählten und Gesegneten, wegen seines Mangels an sittlicher Geradheit Vorhalt that und ihn aus seinem Lande entfernte [2]).

Er kehrte nun wieder nach Kanaan zurück, nomadisirte zuerst abermals im Südlande und liess sich dann von Neuem bei Bethel nieder. Während seines zweitmaligen Aufenthaltes an diesem Orte drängte sich ihm die Nothwendigkeit auf, sich auch von dem letzten Verwandten, mit welchem er noch in Gemeinschaft stand, von Loth zu trennen. Beide hatten einen zu grossen Reichthum an Heerden und Gesinde, als dass sie noch länger gemeinschaftlich nomadisiren konnten. Grossmüthig und selbstverleugnend liess er

1) vgl. Jes. 29, 22: אֲשֶׁר פָּדָה אֶת־אַבְרָהָם und *Hitzig* z. d. St.

2) Gen. 12, 10–20 und hiezu einerseits Ps. 105, 14. 15 und andererseits Jes. 43, 27.

seinen Neffen zuerst die Wahl seines künftigen Aufenthaltsortes treffen, seinerseits mit demjenigen Theil des Landes vorlieb nehmend, auf welchen jener als den weniger fruchtbaren verzichtete. Dass Abram jetzt endlich dem Befehle, alle Beziehungen zu seiner Familie abzubrechen [1]), vollständig nachkam, lohnte Gott ihm damit, dass er ihm und der von ihm zu erwartenden Nachkommenschaft von Neuem das ganze Land Kanaan als ewiges Besitzthum verhiess, ihm eine Vermehrung dieser Nachkommenschaft bis zur Unzählbarkeit zusagte und ihm behufs einstweiliger symbolischer Besitznahme des Landes den Befehl ertheilte, es nach seiner ganzen Länge und Breite zu durchziehen. Im Gehorsam gegen diese Weisung wandte sich Abram zunächst südwärts und liess sich bei Hebron in den Eichenhaine des Amoriters Mamre nieder [2]). Mit dem Besitzer dieses Haines und dessen beiden Brüdern Eschkol und Aner trat er in Freundschafts- und Bündnissverhältniss [3]).

War Abram durch die jüngste Gottesoffenbarung schon jetzt wenigstens vorläufiger Weise in den Besitz Kanaan's eingewiesen worden, so ergab sich für ihn sehr bald auch schon die Aufgabe, diesen Besitz gegen feindliche Angriffe zu schirmen [4]). Da sich Loth, durch die Aussicht auf materiellen Vortheil verlockt, die Stadt Sodom trotz der Gottlosigkeit ihrer Bewohner zum Wohnsitz auserkoren hatte [5]), so wurde er auch in deren Geschicke verwickelt. Sodom war nebst den übrigen Städten des Siddimthales vor einiger Zeit in Abhängigkeit von dem elamitischen Könige Kedorlaomer [6]) gerathen, hatte aber neuestens die fernere Entrichtung des Tributes verweigert. Zur Ahndung dieses Abfalls [7]) unternahm Kedorlaomer mit drei verbündeten Königen einen Kriegszug gegen die Städte des Siddimthales, eroberte sie und führte ihre Bewohner, darunter auch Loth, mit all ihrem Hab und Gut in die Gefangenschaft. Auf die Nachricht hievon eilte Abram sofort mit 318 leibeigenen und heimbürtigen Knechten, unterstützt von den Mannen seiner Bundesgenossen Mamre, Eschkol und Aner [8]), den Siegern nach, schlug sie bei Dan [9]) am Fusse des

1) vgl. Gen. 12, 1 u. oben S. 99 f. 2) Gen. 13.
3) Gen. 14, 13. 4) Gen. 14. 5) Gen. 13, 10—13.
6) Gen. 14, 4. 7) vgl. übrigens auch oben S. 93 f.
8) 14, 13. 24. 9) vgl. Gen. 14, 14 und *Tuch* und *Del.* z. d. St.

Hermon, nahm ihnen sämmtliche Beute an Menschen und Vieh wieder ab und verfolgte sie bis über Damaskus hinaus nach Choba [1]).

An diese Vertheidigung des verheissenen Landes schloss sich ein Ereigniss von weitgreifender symbolischer und typischer Bedeutung an. Als Abram von der Verfolgung der verbündeten Könige nach Hebron zurückkehrte, trat ihm Melchisedek, König von Salem, d. i. Jerusalem [2]), und zugleich Priester des wahren Gottes, entgegen, brachte ihm als Ausdruck des Dankes für die Errettung der Bewohner des Landes und ihrer Habe Brod und Wein zum Geschenke dar und wünschte ihm von dem wahren Gotte ausgehenden Segen an. Abram dagegen gab dem Priesterkönige den Zehnten von der den Feinden abgenommenen Beute [3]). Hatte Abram durch seinen Kampf gegen Kedorlaomer und dessen Verbündete das ihm verheissene Land bereits jetzt gleichsam als König und Herr geschützt und errettet, so waren die Gaben, welche der kanaanitische König Melchisedek ihm darbrachte, eine Huldigung, durch welche das Land ihn als seinen obersten Schirmherrn ehrte. Abram durfte darin auf Grund der ihm gegebenen Verheissungen eine Vorausdarstellung des Verhältnisses erblicken, in welchem dereinst das Land zu ihm und seinem Samen stehen sollte. Indem er aber dem König Melchisedek als einem Priester des wahren Gottes den Zehnten von der gesammten Beute gab, erkannte er thatsächlich an, dass es neben seinem eigenen Priesterthum dermalen noch ein anderes im Dienste des wahren Gottes stehen-

---

Der Name Dan ist hier proleptisch gebraucht und entstand erst in der Richterzeit; bis dahin führte die betreffende Stadt den Namen Leschem oder Lajisch (Jos. 19, 47; Richt. 18, 29). Eine andere Stadt dieses Namens lässt sich weder aus Deut. 34, 1 noch aus 2 S. 24, 6 erweisen (gegen *Hengstenberg*, Pentateuch II, 192 ff.; *Kl* z. d. a. St.; *F. W. Schultz*, Deuteronomium S. 96. 714 u. A.; willkürlich *Speaker's* Bible z. d. a. St.).

1) Gen. 14, 15; vgl. *Wetzstein*, über חובה Gen. 14, 15 (in *Del.*, Gen. S. 561 ff.), wonach Choba ziemlich weit nördlich von Damaskus, westlich von Thadmor oder Palmyra lag. 2) Gen. 14, 18; vgl. hiezu Ps. 76, 3; *Jos.* ant. I, 10. 2; *Kn.* und *Del.* z. Gen. 14, 18 gegen *Tuch* z. d. St.; *Ew.* I, 441, welche an ein von Jerusalem verschiedenes Salem denken.

3) Gen. 14, 18—20.

des Priesterthum gebe, welches mit dem Königthum vereinigt sei und dessen heilsmittlerisches Walten auch er trotz der auf ihm ruhenden Verheissung dankbar als einen Gewinn für sich anzuerkennen habe; was aber bei ihm Wirklichkeit war, das konnte in analoger Weise auch bei sei seiner Nachkommenschaft Wirklichkeit werden[1]).

Wiederholt hatte sich Gott nun schon dem Abram geoffenbart und ihm zahlreiche Nachkommenschaft und den Besitz Kanaan's verheissen. Nichtsdestoweniger aber waren seit seinem Einzug in dieses Land bereits etwa zehn Jahre verflossen[2]), ohne dass ihm ein Sohn geboren worden wäre. Allmählich begann ihm dic Hoffnung auf Erfüllung der göttlichen Zusage zu schwinden: er liess sich an den anderweitigen Erweisen der göttlichen Güte genügen und machte sich mit dem Gedanken vertraut, dass sein Oberknecht Elieser aus Damascus ihn beerben werde[3]). Unter diesen Umständen achtete Jehova die Zeit gekommen, den wankenden Glauben Abram's neu zu stärken. In einer Vision[4]), welche ihm zwar bei Tage zu Theil ward[5]), die ihn aber in die Nachtzeit versetzte[6]),

---

1) vgl. hiezu Hebr. 6, 20 ff., welche Ausführungen sich indess nicht unmittelbar, sondern nur unter Vermittelung von Ps. 110, 4 an Gen. 14, 18—20 anschliessen (Hebr. 5, 5. 6). Erst durch das Gotteswort Ps. 110, 4 wird das Priesterthum Melchisedek's zu einem Vorbild des Priesterthums Christi.

2) vgl. Gen. 16, 16 mit 16, 2; 15, 4; 12, 4.

3) vgl. Gen. 15, 2. 3 mit 24, 2.

4) Gen. 15, 1; über Visionen vgl. meine nachexilischen Propheten II, 42—50.

5) Gen. 15, 12. 17.

6) Vers 5. — Vielfach wird angenommen, dass Alles, was Gen. 15 erzählt wird, in einer Vision geschehen sei (so z. B. *Kl*, *Hengstenberg*, Gesch. I, 161). Allein dem widerspricht, dass es in Vers 5 Nacht ist, in V. 12 dagegen die Sonne erst dem Untergang nahe und in V. 17 endlich wirklich untergegangen ist. Hienach gehört nur V. 1b — 9 einer am Tage stattfindenden Vision an. Das in Vers 10. 11 Erzählte wird von Abram bei wachem Bewusstsein und in äusserer Wirklichkeit vollzogen. Erst V. 12 fällt Abram gegen Sonneruntergang in einen tiefen Schlaf und vernimmt in diesem das Gotteswort von V. 13—16. Nachdem inzwischen die Sonne untergegangen und die Finsterniss hereingebrochen ist, erfolgte die in Vers 17—21 beschriebene Theophanie und zwar ebenso gewiss in äusserlicher Sinnenfälligkeit und bei wachem Bewusstsein Abram's, als Abram bei wachem Bewusstsein und in äusserer Wirklichkeit das in

verhiess er ihm abermals, dass kein Fremder, sondern ein Sohn seines eigenen Leibes ihn beerben und seine Nachkommenschaft gleich den Sternen des Himmels zahllos sein werde. Dieses eine Wort Jehova's genügte, um alle inzwischen aufgestiegenen Bedenken Abram's zu verscheuchen und ihm wieder zu der früheren Glaubenszuversicht zu verhelfen. In dieser Glaubenszuversicht aber sah Gott eine so vollständige Leistung alles dessen, was er von Abram forderte, dass er ihn auf Grund hievon als einen seinem Willen entsprechenden und somit gerechten achtete[1]). Nachdem er ihm so zunächst die Verheissung eines Leibeserben von Neuem bestätigt hatte, wiederholte er ihm weiter auch die Zusage, ihm das Land Kanaan zu eigen geben zu wollen, indem er ihn unter Berufung auf seine Unveränderlichkeit darauf hinwies, dass er in dieser Absicht bereits seine Auswanderung aus Ur-Chaldäa's veranlasst habe[2]). Wenn Abram dieser Zusage nun auch keineswegs Zweifel oder vollends Unglaube entgegensetzte, so erschien sie ihm doch angesichts der zahlreichen damals bereits in Kanaan ansässigen Bevölkerung als eine mit dem natürlichen Laufe der Dinge so schroff contrastirende und so schwer begreifliche, dass er fürchtete, er werde sie nicht im Glauben festhalten können, und daher Gott um ein Zeichen bat, woran er seinen Glauben im Falle des Schwankens immer von neuem wieder aufrichten könne. Diese Bitte aufrichtig ringenden Glaubens fand gnädige Erhörung: in huldvoller Herablassung übernahm Gott feierlich unter denselben symbolischen Ceremonien, wodurch Menschen sich zur Erfüllung einer Zusage anheischig machen[3]), die eidliche Verpflichtung, seiner Nachkommenschaft das Land Kanaan zum Besitz zu geben, freilich noch nicht in der nächsten Zukunft, sondern erst nach geraumer Zeit, wenn nämlich dereinst die gegenwärtigen Bewohner des Landes zum Gerichte, seine eigenen Nachkommen aber

---

V. 10. 11 Erzählte gethan hat: Abram muss daher nach Sonnenuntergang und vor Beginn der Theophanie wieder aus dem Schlafe erwacht sein, in welchem er das Gotteswort von V. 13—16 gehört hatte. Aehnlich *v. Hofm.*, Weiss. u. Erf. I, 98.

1) Gen. 15, 6; vgl. Röm. 4, 3; Jac. 2, 23; Gal. 3, 6.

2) Gen. 15, 7; vgl. oben S. 98.

3) vgl. Jer. 34, 18.

durch vierhundertjährigen Druck unter einem fremden Volke für die Erfüllung dieser Verheissung reif geworden sein würden [1].)

Auf Grund dieser Verheissungen geschah es ohne Zweifel, dass Sarai in dem schmerzlichen Bewusstsein ihrer eigenen Unfruchtbarkeit nunmehr ihrem Gemahl ihre ägyptische Magd Hagar beigesellte und dieser sich Sarai's Thun gefallen liess [2]): sie strebten beide, die gottverheissene Nachkommenschaft zu erlangen [3]), und mochten diesen Weg um so mehr einschlagen zu dürfen glauben, als das Wort Jehova's bis dahin noch nicht ausdrücklich hervorgehoben hatte, dass gerade Sarai die Mutter des dem Abram verheissenen Sohnes sein werde. Da indess die Verheissung von demselben Gotte herkam, welcher bei der Schöpfung dem Manne nur ein einziges Weib zugesellt und damit die Monogamie für die von ihm gewollte Weise ehelicher Gemeinschaft erklärt hatte [4]),

---

1) Gen. 15, 8 — 21. — Dass die Schlachtung und Zerstückung der Thiere V. 9. 10 zum Zwecke einer Opferung geschehe (so fast alle Ausleger), ist nicht nur bei dem Fehlen der wesentlichsten Momente des Opferbegriffs (Darstellung der Selbsthingabe an Gott) von vorneherein unwahrscheinlich und mit nichts angedeutet, sondern widerspricht ganz und gar dem Zusammenhang (vgl. *v. Hofm.* Schriftb. II, 1. 268): es handelt sich lediglich um die feierliche Bekräftigung eines Gelöbnisses, beziehungsweise um die symbolische Darstellung des Geschickes, welches der Gelobende im Falle der Nichterfüllung seiner Zusage auf sich nehmen will. Mit Recht sagt *Del.*, Gen. S. 318: „Der Durchgang Jahve's durch die Stücke besagt in tiefster Herablassung ebendas, was sonst der Schwur bei sich selbst 22, 16, oder bei seinem Leben Dt. 32, 40." Der Ausdruck כָּרַת בְּרִית bedeutet an und für sich auch nichts weiter als *eine feierliche, eidliche Verpflichtung eingehen.* Dreijährig, also vollausgereift mussten die zu schlachtende Färse, Ziege und der Widder sein, damit ihre Tödtung ein entsprechendes Bild des Geschickes sei, welches der bei voller geistiger Reife Gelobende durch den Bruch seines Gelöbnisses verwirkt hat. Dass aber Vers 11 erzählt wird, Abram habe die auf die getödteten Thiere herabstürzenden Raubvögel vertrieben, hat lediglich den Zweck, zu zeigen, wie Abram nicht blos dem in der Vision ihm gewordenenen Befehle nachkam, sondern auch, als Gott das Zeichen nun nicht sofort gab, keineswegs an der Hoffnung auf die Gewährung des Zeichens verzweifelte, sondern in geduldigem Harren auf die Gewährung alles in guter Bereitschaft hielt.

2) Gen. 16, 1—3.

3) vgl. hiezu theilweise Mal. 2, 15.

4) vgl. oben S. 50 f.

so hätte es beiden als selbstverständlich gelten sollen, dass der dem Abram verheissene Sohn nur als ein Sohn aus seiner Ehe mit Sarai, nicht aber als der Sprössling eines polygamen Verhältnisses gemeint sein könne. Wie daher ihr Thun zwar einerseits auf dem Grunde der erhaltenen Verheissungen ruhte, so charakterisirte es sich doch andererseits zugleich als kurzsichtige Ungeduld, welche noch nicht gelernt hat, auf die Zeit und Hülfe Gottes zu warten[1]). Infolgedess mussten denn auch beide die üblen Folgen solcher Ungeduld in schmerzlicher Weise an sich erfahren: zwar wurde dem Abram in seinem 86. Lebensjahre[2]) von der Hagar ein Sohn mit Namen Ismael geboren und diesem von dem Engel Jehova's zahllose Nackkommenschaft verheissen[3]), aber erst nachdem Sarai die Demüthigung erlebt hat, sich von ihrer glücklicheren Magd verächtlich behandelt zu sehen, und Abram den Schmerz erlebt hat, zwischen seinem rechtmässigen Weibe und der Mutter seines Kindes schweres Zerwürfniss ausbrechen zu sehen[4]).

Widerum verfloss Jahr auf Jahr; bereits stand Abram in seinem 99sten[5]), Sarai in ihrem 89sten Lebensjahre[6]). Die Hoffnung auf einen Sohn aus ihrer Ehe hatten sie bei der inzwischen eingetretenen Abgestorbenheit ihrer Leiber[7]) um so mehr aufgegeben, als ihnen ja Ismael bis jetzt am Leben erhalten geblieben war; in ihm erblickten sie den von Gott verheissenen leiblichen Sohn und Erben Abram's[8]). Gerade diese Zeit aber, wo für Abram die natürliche Möglichkeit, mit Sarai noch einen Sohn zu erzeugen, geschwunden war, hatte Gott abgewartet, um ihm dadurch, dass er ihm gleichwohl noch von dieser seiner Gemahlin einen Leibeserben schenkte, den gewaltigsten und eindringlichsten Beweis von seiner ewigen Macht und Gottheit und zugleich ein Unterpfand auch für die fernere Erfüllung seiner Verheissungen zu geben. In der Absicht, ihn auf die Gewinnung eines Sohnes von der Sarai vorzubereiten und zuzubereiten, erschien er ihm von

1) vgl. *M. F. Roos*, Fussstapfen des Glaubens Abrahams §. 22. 24.
2) Gen. 16, 16. 3) Gen. 16, 10. 11. 4) Gen. 16, 4—6.
5) Gen. 17, 1. 17. 24. 25; 16, 16; vgl. 21, 5. 6) Gen. 17, 17.
7) Cen. 17, 17. 18; 18, 12; 21, 7; vgl. Röm. 4, 19; Hebr. 11, 11.
8) vgl. Gen. 17, 17. 18 mit 15, 4.

Neuem und wiederholte ihm unter Verweisung auf seine unendliche Macht und unter Betonung der Bedingung, dass Abram ganz und gar nach seinem Willen leben und sich völlig an ihn hingeben wolle, die Zusicherung, dass er seine bisher gegebenen Verheissungen erfüllen und ihn zum Ahnherrn einer überaus zahlreichen Nachkommenschaft machen werde[1]). Da Abram diese Zusage mit demüthigem Danke entgegennahm[2]), so führte er nun weiter des näheren aus, sowohl was er seinerseits ihm alles gewähren wolle, als auch was er als Gegenleistung von ihm in Anspruch nehme[3]). Gott wird die Nachkommenschaft Abram's so sehr mehren, dass man ihn nicht mehr אַבְרָם *erhabener Vater*, sondern אַבְרָהָם *Vater einer dröhnenden Menge* nennen wird; er wird der Ahnherr vieler Völker werden und unter seinen Nachkommen werden Könige sein; Gott wird die gegebenen Verheissungen an ihm und seiner Nachkommenschaft bis in die fernste Zukunft zur Erfüllung bringen, sich an ihm und seiner Nachkommenschaft fortwährend als den allmächtigen und gnädigen Gott erweisen und ihnen das Land Kanaan zu ewigem Besitze geben. Dagegen

---

1) Gen. 17, 1. 2. — Der Ausdruck נָתַן בְּרִית in Vers 2 ist ebenso wie der Ausdruck הֵקִים בְּרִית in Vers 7. 19. 21 nach dem Zusammenhang der Erzählung mit dem Vorausgehenden von Cap. 12 an nicht zu fassen in dem Sinne von *eine feierliche Verpflichtung eingehen* oder vollends *einen Bund abschliessen*, sondern in dem Sinne von *einer feierlich übernommenen Verpflichtung nachkommen*, *ein feierlich abgelegtes Versprechen erfüllen*; vgl. den Gebrauch von הֵקִים Lev. 26, 9; Dt. 8, 18; Gen. 26, 3; 1 K. 2, 4; 8, 20. Gegen diese Auffassung lässt sich nicht geltend machen, dass auf בְּרִיתִי in V. 2. 7. 10. 11. noch בֵּין folgt: durch das Suffixum an בְּרִית wird entweder ausgedrückt, wer eine feierliche Verpflichtung auf sich genommen habe (V. 2. 7. 19. 21), oder wem sie zu leisten sei (V. 9. 10. 13. 14); durch בֵּין werden diejenigen eingeführt, zwischen welche die Verpflichtung, beide miteinander verbindend und zusammenschliessend, in die Mitte tritt. Wenn dagegen auf בְּרִית die Präposition אֵת (eigentl. *Begegnung*) folgt (Vers 4, 19. 21), so wird hiemit die Richtung auf denjenigen ausgedrückt, welchem die Verpflichtung und deren Erfüllung zu Gute kommt; vgl. אֵת in Stellen wie 2 S. 16, 17; Sach. 7, 9; Ps. 67, 2; Ruth 2, 20; Gen. 14, 9. 2) Gen. 17, 3[a]; vgl. Vers 17[a]. 3) Vers 3[b] — 8 und Vers 9—14; beachte den Gegensatz zwischen dem absolut vorangestellten אֲנִי in V. 4 und וְאַתָּה in V. 9.

aber soll Abraham und sein Same auch dem aufs treueste nachkommen, was Gott als Leistung von ihnen in Anspruch nimmt: diese Leistung soll darin bestehen[1]), dass an Abraham selbst und allen seinen männlichen Nachkommen, dessgleichen an allen seinen hausbürtigen wie gekauften Sclaven die Beschneidung vollzogen werde, und zwar in der Zukunft je am 8. Tage nach der Geburt eines Knäbleins. Wer unbeschnitten bleibt, den will Gott ausrotten aus der Gemeinschaft derer, welche seiner Forderung nachgekommen sind und infolgedess eine Anwartschaft auf die Verwirklichung seiner Verheissung haben[2]). Aber nicht wegen des leiblichen Zustandes, welcher durch die Beschneidung hergestellt wird, fordert Gott deren Vollzug von Abraham und allen Gliedern seiner Familie; vielmehr ist sie gemeint als Zeichen und Sinnbild einer anderweitigen, nämlich einer sittlichen Verpflichtung, welche Abraham und seiner Familie Gotte gegenüber obliegen soll[3]). Was aber durch die Beschneidung versinnbildet werde, erhellt aus dem, was ihr Wesen ausmacht. Sie ist eine auf göttlichen Befehl geschehende Hinwegnahme von etwas, das dem Menschen leiblicher Weise von Natur aus anhaftet; daher wird sie die Verpflichtung versinnbilden, dass der, welcher an den Verheissungen Gottes Theil haben will, von seinem sittlichen Wesen etwas abthue, was ihm dermalen von Natur anhaftet, aber Gotte missfällig ist: sie versinnbildet die Verpflichtung zum Abthun der mit dem ganzen sittlichen Bestande und Wesen des Menschen verwachsenen Sünde[4]). Und da die Beschneidung speciell an demjenigen Gliede des menschlichen Leibes vollzogen werden

---

1) Gen. 17, 10. 13[b]. 2) Vers 14. 3) Vers 11[b]. Nach biblischer Anschauung ist hienach das Motiv zur Einführung des Ritus der Beschneidung bei Abraham und seiner Nachkommenschaft weder der schon von *Philo*, de circumcisione (opera ed. Frankfurt 1691. pg. 810 sq.) stark betonte sanitäre Nutzen, noch auch lässt sie sich, wie bei den zahlreichen Völkern, bei welchen die Beschneidung unabhängig von Israel Eingang fand (vgl. *Del.*, Gen. S. 326 f.), als ein Rest von ursprünglichem Phallusdienst (so z. B. *v. Bohlen*, Gen. S. 192 f.) oder als ein blutiges Opfer vom eigenen Leibe (so z. B. *Ew.*, Alterthümer S. 123 ff.) betrachten.

4) vgl. Dt. 10, 16; 30, 6; Jer. 4, 4; 9, 25; Ez. 44, 7. 9; Lev. 26, 41; Jer. 6, 10; Act. 7, 51.

soll, welches der Zeugung dient, so wird sie jene sittliche Verpflichtung speciell in der Richtung einschärfen, dass ihre Erfüllung zur Erzeugung der von Gott verheissenen Nachkommenschaft unerlässlich sei [1]). Wo nun die leibliche Beschneidung vollzogen wird, da wird die dadurch abgebildete sittliche Forderung als solche anerkannt und im Streben nach ihrer Verwirklichung ihr wenigstens in symbolischer Weise Genüge geleistet.

Nachdem Abraham zur Beschneidung des Leibes verpflichtet und ihm hiemit zugleich die sittliche Leistung eingeschärft war, welche Gott von ihm als dem erwählten Ahnherrn des Geschlechtes der Verheissung in Anspruch nahm, versicherte er ihn endlich mit ausdrücklichen Worten, dass er von Sarai selbst noch einen Sohn zu hoffen habe. Er befahl ihm, den Namen seiner Gemahlin שָׂרַי *Edelsinn* in שָׂרָה *Fürstin* umzuwandeln. Denn sie werde ihm infolge göttlichen Segens noch einen Sohn gebären: dieser werde sich zu einer Vielheit von Völkern vermehren und aus seiner Nachkommenschaft werden Könige hervorgehen [2]). Anfänglich nahm Abraham auch diese Verheissung mit demüthigem Danke entgegen, ein freudiges Lächeln lagerte sich auf seinem Angesichte ob der Aussicht, dass ihm schliesslich doch noch zu Theil werden solle, was lange Zeit sein sehnlichster Wunsch gewesen war [3]); indem er sich aber zugleich die natürliche Schwierigkeit, ja Un-

---

1) Zu ausschliesslich wird als Zweck der Beschneidung die Herstellung leiblicher Reinheit behufs Gewinnung des Samens der Verheissung angesehen von *v. Hofm.*, Weiss. u. Erf. I, 100; *Del.*, Gen. S. 327 f.; *Kurtz*, Gesch. I, 115 f.; *Oehler*, Theologie des ATes I, 295 f.

2) Gen. 17, 15. 16. — שָׂרַי, bei den LXX *Σάρα*, von שָׂרָה = سَرَا, سَرِىَ, سَرُوَ *generosus fuit*, nach der Bildung שָׂדַי, שָׁמַי (שָׁמַיִם). Dagegen שָׂרָה, bei den LXX *Σάῤῥα*, Femininum zu שַׂר von שָׂרַר *principatum tenuit.* Andere Erklärungen der Form שָׂרַי bei *Del.* z. d. St.; *Hengstenberg*, Gesch. I, 166 f.

3) Gen. 17, 17ª. Dass so zu erklären ist, zeigt die fast vollständig gleichlautende Vershälfte 3ª. Das Lachen Sara's 18, 12 — 15 lässt sich hiegegen nicht geltend machen; denn diesem Lachen gieng kein Niederfallen auf das Angesicht voran wie bei Abraham. Das Niederfallen Abraham's auf sein Angesicht giebt seinem Lachen eine wesentlich andere Bedeutung, als das Lachen Sara's sie hatte.

möglichkeit einer jetzt noch eintretenden Erfüllung dieses seines einzigen Herzenswunsches vergegenwärtigte, richtete er an Gott die Bitte, ihm wenigstens seinen Sohn Ismael am Leben erhalten zu wollen [1]). Dem in dieser Bitte liegenden kleinmüthigen Verzicht auf die Verwirklichung der gegebenen Zusage setzte Gott die bestimmte Versicherung entgegen, dass er seine Bitte bezüglich Ismael's zwar erhören und auch ihn segnen und mehren wolle, dass aber Sara in der That, und zwar schon nach Verlauf eines Jahres, einen Sohn gebären werde, welcher als Gegenstand des Lachens und der Freude für Abraham den Namen יִצְחָק *Lachen* führen und speciell diejenige Nachkommenschaft Abraham's sein solle, an welcher er die dem Samen Abraham's geltenden Verheissungen zur Erfüllung bringen werde [2]). Durch diese Versicherung, mit welcher die Theophanie ein Ende nahm, war Abraham's Kleinmuth so vollständig gehoben, dass er, um die Erfüllung der göttlichen Zusage seinerseits zu ermöglichen, in gläubiger Zuversicht die lästige Operation der Beschneidung an sich und all den Seinigen vollzog [3]).

---

1) Gen. 17, 17b. 18. 2) Vers 19—21. Die concrete Fassung von יִצְחָק als *Lachender* ist weder dem Zusammenhang entsprechend, noch auch durch die Wortbildung vernothwendigt; vgl. die abstracte Bedeutung von יַעַן, יְקוּם, יְתוּר und *Dietrich*, Abhandlungen zur hebräischen Grammatik S. 143 ff. 3) Gen. 17, 22—27 und Röm. 4, 19—21; Joh. 8, 56. — Dass die Erzählung von Gen. 17 einer anderen Quelle angehört, als die Erzählung von Gen. 15, kann nicht verkannt werden. Dass aber Gen. 17 eine elohistische Darstellung dessen sei, was ein jehovistischer Erzähler bereits Gen. 15 berichtet hatte, beides nämlich Darstellung des Bundesschlusses zwischen Gott und Abraham, ist eine um so willkürlichere Annahme, als selbst Gen. 17 genau genommen von keiner Bundesschliessung, sondern nur von einer Wiederholung und genaueren Präcisirung bereits früher gegebener Verheissungen und von einer Zurüstung Abraham's und seiner Nachkommenschaft für deren Erfüllung handelt, dasjenige aber, was man als die Bundesschliessung in Gen. 15 betrachtet, lediglich eine eidliche Verbürgung der Zusage ist, dass Jehova dem Samen Abraham's das Land Kanaan zu eigen geben wolle. Abgesehen von der Verheissung, dass Abraham eine Nachkommenschaft haben und diese Kanaan besitzen werde, eine Verheissung, welche aber bereits 12, 1—3. 7; 14—17 aufgetreten war, ist zwischen Gen. 15 und Gen. 17 alles verschieden.

Wie Abraham nunmehr durch Gott selbst auf die Geburt Isaak's vorbereitet war, ebenso sollte weiter auch Sara auf die Geburt dieses Sohnes ihres eigenen Leibes vorbereitet werden. Daher erschien Gott kurze Zeit darauf, nur einige Wochen, höchstens wenige Monate später [1]), Abraham von neuem und verhiess ihm abermal, und zwar diesmal in Sara's Gegenwart, dass ihm diese seine Gemahlin binnen Jahresfrist einen Sohn gebären werde. Ueber dieser Verheissung brach Sara angesichts der physischen Unmöglichkeit ihrer Verwirklichung in ein wehmüthig zweifelndes Lächeln aus [2]). Als sie aber die Wahrnehmung machte, dass Gott sogar ihr heimliches Thun und die Gedanken ihres Herzens wisse, und als sie dabei zugleich auf Gottes schrankenlose Machtfülle hingewiesen wurde, erkannte sie ihr anfängliches Lachen als eine so schwere Sünde, dass sie es sogar nicht einmal mehr Wort haben wollte [3]). Und so gewann denn auch sie die Glaubenszuversicht, dass sie trotz der natürlichen Abgestorbenheit ihres Leibes durch Jehova's Machtwirkung noch schwanger werden und gebären werde [4]).

Mit dieser Theophanie stehen zwei Ereignisse in Folgezusammenhang, welche einen näheren Einblick in die damalige Beschaffenheit des Glaubenslebens Abraham's gewähren: das eine zeigt, zu welch kühnem Muthe sich Abraham auf Grund seines Glaubens an Gottes Verheissungen emporzuschwingen vermochte [5]); das andere, wie schwer es ihm trotz aller seiner bisherigen Erlebnisse noch immer wurde, in schwieriger Lage ausschliesslich und rückhaltlos auf Gottes Hülfe zu harren und auf alles eigenwillige Thun zu verzichten [6]).

---

1) vgl. Gen. 17, 1. 21. 24 mit 18, 10. 14; 21, 5.

2) Gen. 18, 11. 12; vgl. oben S. 113 Note 3. 3) Gen. 18, 13—15.

4) vgl. Hebr. 11, 11. 12. — Auch Gen. 18, 1—15 ist nicht eine jehovistische Darstellung dessen, was die Grundschrift in Gen. 17 erzählt hatte, nämlich der Mittheilung Gottes an Abraham, dass er sich noch eines Sohnes von seiner Gemahlin Sara werde zu erfreuen haben; denn während diese Mittheilung in Gen. 17 allerdings für Abraham bestimmt ist, geschieht sie in Gen. 18 nach der Darstellung des Erzählers lediglich um Sara's willen: es wird hier nur berichtet, wie Sara, nicht aber auch wie Abraham diese Verheissung aufgenommen habe. 5) Gen. 18, 16 ff. 6) Gen. 20.

Nachdem der Zweck der Gotteserscheinung an Sara erreicht war, theilte Gott dem Abraham als dem Inhaber der Verheissung und dem von ihm erwählten Segensmittler für die gesammte Völkerwelt [1]) mit, dass er jetzt im Begriffe stehe, die Frevel Sodom's und Gomorrha's vor sein Gericht zu ziehen. Aus dem Glauben an die Verheissung, dass von ihm aus der Segen der Völker erwachsen solle, schöpfte Abraham den Muth, für die Rettung derer einzutreten, welche von dem Gerichte bedroht waren. In heldenmässigem Ringen sowohl mit Jehova's Majestät und verzehrender Heiligkeit als auch mit dem niederschmetternden Bewusstsein seiner eigenen Nichtigkeit [2]), wagt er es, Fürbitte für die Städte einzulegen und von Gott um seiner Gerechtigkeit willen [3]) deren Verschonung für den Fall zu erflehen, dass sich auch nur fünfzig Gerechte darin finden sollten. Die Zusage des Erbetenen steigerte seine Kühnheit bis zu dem Grade, dass er jetzt von Gott die Verschonung der Städte auch dann begehrte, wenn sich daselbst nur fünfundvierzig, nur vierzig, nur dreissig, nur zwanzig, ja nur zehn Gerechte finden würden. Und Gott versprach, die Städte auch bei Vorhandensein von nur zehn Gerechten verschonen zu wollen [4]). Zwar fanden sich nicht einmal ihrer zehn und das Vertilgungsgericht wurde vollzogen [5]); trotzdem aber blieb die Fürbitte nicht ohne Erfolg: Lot, welchen Gottes Gnade ungeachtet all seiner Schwäche noch immer zu den Gerechten rechnete [6]), wurde in Erhörung der Fürbitte Abraham's mit seiner Familie aus dem Gerichte gerettet [7]) — freilich ohne dass sein weiteres Verhalten dem ihm zu Theil gewordenen Erbarmen entsprochen hätte. In blutschänderischem Umgang mit seinen heillosen Töchtern, dessen Schuld durch die von diesen herbeigeführte Trunkenheit wohl gemindert, aber nicht aufgehoben wird, gab er dem Volke der Moabiter und dem Volke der Ammoniter seinen Ursprung [8]).

---

1) Gen. 18, 18. 2) vgl. Vers 27. 3) Vers 25.

4) Vers 23—33. 5) Der untergegangenen Städte des Siddimthales waren nicht blos, wie es nach Gen. 19 scheinen könnte, zwei, sondern vier, nämlich ausser Sodom und Gomorrha auch Adma und Zebojim, vgl. Dt. 29, 22; Hos. 11, 8 und hiezu Gen. 10, 19; 14, 2. 8.

6) vgl. 2 Petr. 2, 7. 8 mit Gen. 19, 7. 7) Gen. 19, 1—30; vgl. auch Luc. 17, 28. 29. 32. 8) Gen. 19, 31—38.

Bald darauf[1]) und wohl infolge des über die Städte des Siddimthales ergangenen Gerichtes[2]) verliess Abraham die Gegend von Hebron, wo er sich mehr als 13 Jahre lang aufgehalten hatte[3]), und zog wieder nach dem Südlande[4]), und zwar zunächst in die südlichsten Gegenden desselben zwischen Kadesch und Schur; sein Standquartier nahm er zeitweilig in Gerar[5]). Während eines

---

1) Jedenfalls noch bevor Sara — ein Jahr nach der in Gen. 17 erzählten vorletzten Theophanie — einen Sohn geboren hatte, und dessgleichen auch noch vor der Zeit, in welcher ihre Hoffnung auf einen Leibeserben bereits allgemeiner bekannt geworden war. 2) vgl. Gen. 20, 1 mit 19, 27. 28. 3) vgl. Gen. 13, 18 mit 14, 13; 18, 1 und 16, 16; 17, 1. 24. 25. 4) Ueber das Südland vgl. oben S. 102 Note 4.

5) Gen. 20, 1. — Ueber die Lage der drei Orte Kadesch, Schur und Gerar herrscht grosse Unsicherheit. a) Kadesch. *v. Raumer*, Palästina S. 480 ff. und *Robinson*, Palästina III, 139 ff. 170 ff. suchen Kadesch im Süden des todten Meeres, ersterer bei dem heutigen Ain Hasb, letzterer etwa 3 Stunden südlicher bei dem Ain el-Weibeh. Während aber kein Ort jener Gegend einen an Kadesch erinnernden Namen trägt, wurde von *Rowlands* (in *Williams*' holy city I, 464) ein Wady dieses Namens auf dem Westabhange des Plateau's der Azâzimeh, südöstlich von dem Gebel Muweilih aufgefunden. Fast allgemein wurde nun das biblische Kadesch mit diesem Wady und seinen Quellen identificirt; vgl. besonders *Ritter*, Erdkunde XIV, 1083 ff. *W. Fries*, über die Lage von Kades, St. u. Kr. 1854 S. 50 ff. und *E. H. Palmer*, the desert of the Exodus pg. 349 ff. Neuestens hat nun aber *Wetzstein* (in *Del.*, Genes. S. 574 ff.) eine Stelle aus dem sehr zuverlässigen arabischen Geographen Makdisi beigebracht, wonach der Weg von Hebron nach Zoar über Kâdûs führte und Kâdûs in der Mitte zwischen beiden Orten, je eine Tagereise von ihnen entfernt, belegen war. Wetzstein schliesst hieraus, dass es im Wady el-Fikreh nahe der Mündung des Wady el-Jemen zu suchen sei, und identificirt es mit dem biblischen Kadesch. Indess muss einerseits bezweifelt werden, dass das Kâdûs Makdisi's an dieser Stelle gesucht werden darf, da die sehr kleine Tagereise von Zoar bis zur Mündung des Wady el-Jemen in keinem Verhältniss zu der ganz übermässig starken Tagereise von da bis Hebron steht und da ferner auch der Weg von Zoar nach Hebron wohl sicher weit directer durch einen der Pässe auf der Südwestseite des todten Meeres geführt haben wird; und andererseits kann aus strategischen Gründen nicht wohl angenommen werden, dass Mose die Mündung des Wady el-Jemen, wo Israel feindlichen Ueberfällen von allen Seiten preisgegeben war, zu einem längeren Aufenthaltsorte für das

Aufenthaltes an letzterem Orte überkam ihn von neuem die Besorgniss, er könne durch sein Weib Sara leicht in grosse Gefahr gerathen [1]), und dieser Gefahr suchte er auch jetzt wieder zunächst durch eigene List und Schlauheit zu begegnen, indem er Sara wie in Aegypten [2]) lediglich für seine Schwester ausgab. Die Folge war aber auch hier wie dort, dass der König des Landes ihrer begehrte und sie in der That unter seine Frauen aufnahm. Zwar sorgte Gott auch diesmal wieder dafür, dass Abraham sein Weib unberührt und sogar unter Verabfolgung süh-

---

Volk ausersehen haben sollte (Num. 12, 16; 13, 1. 2. 3. 25. 26). Es wird daher noch immer, namentlich nach den Ausführungen Palmer's, die Identificirung des biblischen Kadesch mit dem Wady Kudeis (Gadîs) gegenüber dem Gebel Muweilih die meiste Wahrscheinlichkeit für sich haben. Nach *Joseph Schwarz*, das h. Land S. 170. 374 ff.; *Riess*, Geographie S. 52 f., hätte man im AT zwei verschiedene Kadesch zu unterscheiden, eines mit dem Beinamen Barnea (im Westen) und das andere mit dem Beinamen En-Mischpat (im Osten, bei Petra). — b) Schur. Der Name Schur scheint in Gen 20, 1 wie 16, 7 und sonst allerdings Name einer Stadt im Osten Aegyptens (aber schwerlich, wie nach Vergleichung von 1 S. 15, 7 mit *Jos.* ant. VI, 7. 3 vermuthet worden ist, der Stadt Pelusium, welche nach Ez. 30, 15. 16 im Hebräischen vielmehr סִין hiess) gewesen zu sein und von der „Wüste Schur" unterschieden werden zu müssen. Die letztere erstreckte sich von der Nordostseite des rothen Meeres an bis gegen die Südgrenze Philistäa's hin; vgl. *Tuch* und *Kn.* z. Gen. 16, 7; *Ritter* a. a. O. S. 1087; *Palmer* a. a. O. S. 38 f. — c) Gerar. Im Anschluss an die Onomastica wird Gerar gewöhnlich 3 Stunden südöstlich von Gaza am Bache Gaza oder am Wady Suniyeh gesucht; so z. B. *Tuch* in DMZ. 1847 S. 145; *Kn.*, Völkertafel S. 216 f.; *v. Raumer* a. a. O. S. 195 f.; *Ritter* a. a. O. S. 1084 f.; *Del.*, Gen. S. 344; *van de Velde*, Reise II, 182; Memoir pg. 313 f. Allein nach Gen. 20, 1 (vgl. auch 2 Chr. 14, 12 f.) muss es ungleich südlicher gelegen haben. Bereits *Stewart*, the tent and the khân (vgl. *van de Velde*, Memoir pg. 314) suchte daher Gerar in Ebodah d. i. el-Abdeh und *Kneucker*, BL. II, 385 f. in der Festung Arîsch an der Mündung des Baches von Aegypten, als welcher in seinem oberen Lauf dem Wady Gerûr aufnimmt. Wahrscheinlicher aber ist Gerar mit den Wady Garaiyeh zu identificiren, welcher sich an dem Südwestrande des Makrâh-Gebirges hinzieht; vgl. *Palmer* a. a. O. S. 342 ff. 509; *A. Vogel* in der luth. Zeitschr. 1875 S. 11.

1) Gen. 20, 11 und hiezu oben S. 102 ff.

2) vgl. Gen. 12, 10—20.

nender Geschenke an ihn und Sara [1]) zurückerhielt; aber auch diesmal wieder wurde sein Mangel an Offenheit, Geradheit und Vertrauen dadurch gestraft, dass er sich den Vorhalt eines heidnischen Königs gefallen lassen musste, und diesen Vorhalt liess Gott jetzt ungleich schärfer ausfallen, als das erstemal: Abimelech, der König von Gerar, warf Abraham vor, dass er gethan habe, was zu thun nicht nur nicht Recht sei, sondern auch Niemand zu thun sich beikommen lasse [2]).

Die bei den Vorgängen in Gerar zu Tage getretene immer noch mangelhafte Beschaffenheit des Glaubenslebens Abraham's und Sara's hatte in den schmerzlichen Folgen, welche für beide aus ihrer Verfehlung erwuchsen, die verdiente Rüge von Seiten der erzieherischen Weisheit Gottes erfahren. Auf die Erfüllung der Verheissungen konnte sie daher keinen hemmenden Ein-

---

1) Gen. 20, 14—16. — In Vers 16 wird zu erklären sein: diess soll für dich eine Verhüllung der Augen (d. i. eine Sühnung oder Wiedergutmachung) sein hinsichtlich alles dessen, was gegen dich und gegen alle (Abraham war in seiner Gemahlin, das Gesinde in seiner Herrin schwer gekränkt worden) geschehen ist, und Strafe ist vollzogen (an dem, der sich an dir verfehlt hat). Zu der Bedeutung von נֹכַחַת vgl. Hiob 5, 17; 13, 10.

2) Vers 9. 10. — Bei Gen. 20 liegt, wie auch *Del.*, Gen. S. 347 anerkennt, allerdings die Vermuthung sehr nahe, dass hier ein elohistischer Erzähler dieselbe Bewahrung Sara's berichte, welche der jehovistische Ergänzer Gen. 12, 10—20 nach Aegypten verlegt hatte. Indess ist es nichts Aussergewöhnliches, wenn sich im Leben eines Menschen trotz bereits eingetretener Zurechtweisung oder Züchtigung eine Sünde, zu welcher seine Naturanlage hinneigt, wiederholt. Auch bei Abraham konnte diess der Fall sein. Nur dann wäre man berechtigt, die Geschichtlichkeit der in Gen. 20 erzählten Wiederholung der Verfehlung Abraham's zu verneinen, wenn bei der Erzählung von Gen. 20 gar kein Fortschritt gegenüber der Erzählung von Gen. 12 nachweisbar wäre. Ein solcher Fortschritt liegt aber in der Schwere des Verweises, welchen Abraham von Abimelech erhält, gegenüber dem Verweise, welchen ihm Pharao ertheilte. Ob übrigens Abimelech nach einer Vermählung mit der damals bereits 89jährigen Sara wegen ihrer immernoch hervorragenden Schönheit begehrte (so z. B. *Kurtz*, Gesch. I, 125), mag dahin gestellt bleiben: vermuthlich wollte er sich lediglich zur Befestigung und Vermehrung seiner eigenen Macht mit dem reichen und mächtigen Hirtenfürsten verschwägern.

fluss üben. Und so gebar denn Sara, als die von Gott bestimmte Zeit [1]) gekommen war, im 100. Lebensjahre Abraham's einen Sohn, welcher der göttlichen Weisung gemäss den Namen Isaak erhielt [2]).

Mit der Freude [3]) über den endlich erlangten Sohn der Verheissung [4]) verband sich aber für Abraham, welcher inzwischen bereits wieder nordwärts nach Berseba übergesiedelt war [5]), sehr bald schon der Schmerz [6]), seinen damals etwa 15jährigen [7]) Sohn Ismael mit dessen Mutter von sich wegweisen zu müssen. Geschichtlich veranlasst war die Austreibung durch Ismael's ungebührliches Verhalten gegen den Erben der Verheissung [8]), nach dem göttlichen Heilsplane aber nothwendig, weil sich die auf Grund der Verheissung erwachsene Nachkommenschaft Abraham's nicht mit der rein natürlicher Weise erzeugten vermischen sollte [9]); und dem Herzen Abraham's endlich erleichtert wurde sie dadurch,

---

1) Gen. 17, 21; 19, 10. 14. 2) Gen. 21, 1—5.

3) Joh. 8, 56. 4) Röm. 9, 7—9; Gal 4, 23. 28.

5) vgl. Gen. 21, 24 31—34; 22, 19. 6) Gen. 21, 11.

7) Ismael wurde im 86. Lebensjahre Abraham's geboren (16, 16); er war daher bei seiner Beschneidung im 99. Lebensjahre Abraham's (17, 1) 13 Jahre alt (17, 25) und bei der Geburt Isaak's im 100. Lebensjahre Abraham's (21, 5) 14 Jahre. Da nun Isaak wohl etwa ein Jahr lang, wenn nicht länger, an Mutterbrust genährt wurde, so zählte Ismael bei dessen Entwöhnung mindestens 15 Jahre. Hiemit steht die Erzählung von 21, 8—21 nicht in Widerspruch, indem sie keineswegs voraussetzt (gegen *Tuch*, Gen. S. 332 f.; *v. Lengerke*, Kenaan S. 282; *v. Bohlen*, Gen. S. 224), dass Ismael bei seiner Vertreibung erst ein „Kind weniger Jahre" gewesen sei. Denn in V. 14 ist nicht gesagt, dass Abraham den Ismael auf Hagar's Schulter gehoben habe, sondern nur, dass er, auf sein eigenes Anrecht an ihn verzichtend, ihn ganz und gar seiner Mutter übergeben habe. Dessgleichen setzt der Ausdruck וַתַּשְׁלֵךְ in V. 15 nicht voraus, dass Hagar ihren Sohn bisher auf dem Arm getragen habe, sondern will nur besagen, dass sie ihn, als er verschmachtend zusammenbrach, hastig in leidenschaftlicher Erregung in den Schatten eines Strauches hinlegte; vgl. ἔῤῥιψαν Matth. 15, 30; *Del.*, Gen. S. 350 f.; *Kurtz*, Gesch. I, 129.

8) Gen. 21, 8. 9 und *Del.* z. d. St.; vgl. ferner Gal. 4, 29 und *v. Hofm.* z. d. St. u. Schriftb. II, 1. 387.

9) Gen. 21, 12^{b}; vgl. V. 10^{b}; Gal. 4, 30 u. oben S. 99.

dass Gott seine bereits früher auf Ismael gelegten Verheissungen bestätigend wiederholte [1]).

Die nächsten Jahre, während welcher Isaak allmählich zum kräftigen Knaben und Jüngling heranwuchs [2]), verflossen ohne tiefer eingreifende Ereignisse. Von dem reichen Segen, welcher auf Abraham ruhte, seinem wachsenden Reichthum und seiner zunehmenden Macht giebt die Thatsache eine Vorstellung, dass jener philistäische König von Gerar, welcher sich vordem bereits mit Abraham hatte verschwägern wollen [3]) und zu dessen Gebiet auch Berseba gehört zu haben scheint [4]), es für gerathen fand, ihn, den Fremdling, durch einen förmlichen Vertragsschluss zu einem freundschaftlichen Verhalten gegen sich und seine Nachkommen zu verpflichten [5]). Von dieser Bundesschliessung, bei welcher zugleich das Eigenthumsrecht Abraham's auf einen von den Knechten Abimelechs ihm streitig gemachten Brunnen festgestellt wurde, erhielt der Ort, wo sie vollzogen wurde, den Namen Berseba d. i. Brunnen des Schwures [6]). Abraham selbst aber sah in dem Verlangen des philistäischen Königs nach einem Bündnisse mit ihm ein so grossartiges Ereigniss, dass er zur Bewahrung des Gedächtnisses daran in Berseba eine Tamariske pflanzte und den Bewohnern jener Gegend freudigen und dankbaren Herzens die von ihm reichlich erfahrene Macht und Güte Jehova's, des ewigen Gottes, verkündete [7]).

Noch immer aber war die Erziehung Abraham's nicht vollendet. Er sollte nicht bloss, wozu in der Geburt Isaak's der grundlegende Anfang gemacht war, der Stammvater des Geschlechtes der Verheissung werden, sondern auch das Vorbild des Glaubensgehorsams für alle Glieder der Gemeinde Gottes [8]). Zu dem Ende musste sein Glaube zur bedingungslosesten Hingabe an Gottes Willen und zum unerschütterlichsten Vertrauen auf seine Macht und Verheissungstreue vollendet werden. Diess Ziel liess sich aber nur erreichen, wenn dieser Glaube der denkbar schwersten

---

1) vgl. Gen. 21, 13 [Vers 18] mit 16, 10; 17, 20.

2) Gen. 22, 6. 3) Gen. 20. 4) vgl. Gen. 21, 31—34.

5) Gen. 21, 22—31. 6) Gen. 21, 31; vgl. auch unten S. 130 Note 1.

7) Gen. 21, 33; vgl. hiezu auch Ps. 22, 23 ff. im Verhältniss zu V. 1—22; Ps. 105, 1 ff. 8) Röm. 4, 11. 12. 16 ff.; Gal. 3, 7; Joh. 8, 39. 40.

Prüfung unterworfen wurde [1]). Daher richtete Gott an ihn die Aufforderung, seinen bereits zum Jüngling herangereiften [2]) Sohn Isaak ihm auf einem der Berge des nachmals den Namen Moria führenden Landes als Brandopfer darzubringen [3]). Diese Forderung war eine so grosse und schwere, dass es des selbstverleugnendsten, kühnsten Vertrauens auf Gottes Güte, Macht und Verheissungstreue, eines Glaubens ἐπ᾽ ἐλπίδι παρ᾽ ἐλπίδα bedurfte, um ihr zu genügen. Der Erfüllung des Befehls musste zunächst seine Freude über den langersehnten und endlich erlangten Besitz eines Sohnes von Sara auf's äusserste widerstreben. Aber er überwand dieses Widerstreben in der Gewissheit, dass er alles, was er besitze, seinem Gotte zu verdanken habe, Gott daher auch dieses alles und selbst das ihm Liebste von ihm wieder zurückzuverlangen wie die Macht, so auch das Recht habe. Brachten die Heiden, in deren Mitte er wohnte, ihren todten und nichtigen Göttern aus eigenem Antrieb Kinderopfer dar [4]), wie durfte er dann dem lebendigen Gott auf dessen ausdrückliches Verlangen seinen Sohn vorenthalten? Konnte er aber auch seinen eigenen Willen insoweit dem göttlichen Willen unterordnen, dass er seinerseits bereit war, auf den Besitz seines geliebten einzigen Sohnes [5]) zu verzichten und sich dieses Besitzes sogar selbst zu entäussern, so musste ihm doch ein noch schwereres Bedenken aus seiner Liebe zu seinem Sohne erwachsen; er musste sich fragen, ob denn

---

1) Eine wesentlich andere Motivirung der Opferung Isaak's bei *v. Hofm.*, Schriftb. II, 2 S. 305 ff. 2) vgl. Gen. 22, 6.

3) Gen. 22, 1. 2. — Nach *Hengstenberg*, Pentateuch II, 145 f.; Gesch. I, 187; *J. P. Lange*, Gen. S. 187 hätte Gott nur eine „geistliche" Opferung Isaak's anbefohlen, Abraham aber diesen Befehl missverstanden. Aber abgesehen davon, dass diese Meinung auch nicht den leisesten Anhalt am Texte hat, wird sie schon dadurch zurückgewiesen, dass Isaak nicht im Allgemeinen als Opfer (מִנְחָה), sondern speciell als Brandopfer (עֹלָה) dargebracht werden soll; dass die Opferung an einem bestimmten Orte vor sich gehen soll, was bei „geistlicher Aufopferung" nicht möglich ist; dass Abraham's vermeintliches Missverständniss nirgends gerügt wird.

4) vgl. z. B. Dt. 12, 31; 2 K. 3, 27; 16, 3; 17, 31 und die bei *Kn.*, Gen. S. 189; J. G. Müller, RE. IX, 717 ff. citirten ausserbiblischen Belegstellen. 5) Gen. 22, 2. 12.

der Gott, welcher einen solchen Befehl ertheilte, auch wirklich ein gütiger, freundlicher und barmherziger Gott sei, welchem zu dienen und zu gehorsamen wohlgethan und heilsam ist. Aber die ununterbrochene Erfahrung, welche er seit seinem Auszug aus Charan von der Freundlichkeit seines Gottes gemacht hatte, befähigte ihn zu der festen Zuversicht, dass der Gehorsam auch gegen diesen Befehl Gottes trotz des unleugbarsten Anscheins vom Gegentheil schliesslich doch nur zu Isaak's wie zu seinem eigenen Heile gereichen könne [1]). Freilich musste sich ihm dabei die Frage aufdrängen, wie denn nun, wenn Isaak geopfert werde, sich die Verheissungen noch verwirklichen können, welche ihm gerade in Bezug auf Isaak und ausschliesslich in Bezug auf ihn gegeben waren [2]); er musste sich sagen, dass wenn Isaak jetzt als Brandopfer sein Leben für immer beschliesse, Gottes Verheissungstreue ein leerer Wahn sei und er selbst umsonst geglaubt, gehofft und gelebt habe. Indess, dass Gott verheissungstreu sei, war ihm durch eine nun schon etwa vierzigjährige Erfahrung so gewiss geworden, dass er den Glauben daran nicht mehr aufgeben konnte. Und gerade dieser Glaube war für ihn das Mittel, um sich zu der Zuversicht emporzuschwingen, dass Isaak trotz der von Gott befohlenen Opferung am Leben erhalten werden müsse. Wie diess freilich geschehen solle, war für ihn noch unabsehbar; vielleicht, dass Gott im entscheidenden Augenblick seinen Befehl zurückzog und mit einer andern Opfergabe vorlieb nahm; sollte diess aber auch nicht geschehen, so lebte doch in ihm die Gewissheit, dass für Gott kein Ding unmöglich ist [3]) und dass, wenn Isaak wirklich als Brandopfer sein Leben lassen müsse, Gott ihn auch von den Todten wieder in's Leben zurückrufen könne und um seiner Verheissungstreue willen auch wieder zurückrufen müsse [4]). So befähigte ihn denn sein Glaube an Gottes Macht und Verheissungstreue zu dem heldenmüthigen Entschluss, dem ihm gewordenen

---

1) vgl. Ps. 73, 1 und *Calvin* und *Hupfeld* z. d. St.; auch *Klostermann*, Untersuchungen zur ATlichen Theologie S. 79; Joh. 20, 29.

2) Gen. 17, 16. 19. 21; 21, 12. 3) Gen. 18, 14.

4) vgl. Hebr. 11, 17—19; *M. F. Roos*, Einleitung in die bibl. Geschichten II, 49; *Hess*, Gesch. der Patriarchen I, 350. Dagegen bezieht sich Röm. 4, 17 nicht auf die Opferung Isaak's.

schwersten aller Befehle nachzukommen, im äussersten Falle selbst in seinem ganzen Umfang. Aus diesem Glauben gewann er den Muth, die ihn begleitenden Knechte in einiger Entfernung von der Opferstätte mit der Versicherung zurückzulassen, dass er mit Isaak wieder zu ihnen zurückkehren werde [1]). Und als ihn Isaak, nun selbst mit dem Opferholze beladen und allein mit seinem Vater vorwärtsschreitend bald darauf fragte, wo doch das Schaaf zum Brandopfer sei, konnte er ihn in hoffendem Glauben darauf vertrösten, dass Gott sich das Schaaf zum Brandopfer ersehen werde [2]). Aber diese Hoffnung schien sich nicht zu verwirklichen: die Höhe des Berges war erreicht, ein Altar erbaut und das Opferholz aufgeschichtet, aber kein Gotteswort erfolgte, welches den Befehl zur Opferung des eigenen Sohnes zurückgenommen und einen Ersatz für diesen bezeichnet hätte. Er musste sich somit anschicken, Isaak selbst als Brandopfer darzubringen. In Kraft seines Glaubens an den Gott, welcher auch Todte wieder lebendig machen kann, begann er die Ausführung: er band Isaak, legte ihn auf das Opferholz, ergriff das Messer — da befahl ihm Jehova vom Himmel her die Verschonung des Jünglings, denn sein Glaubensgehorsam habe sich jetzt auch in der schwersten Prüfung bewährt [3]). Anstatt seines Sohnes durfte er einen Widder, somit ein Thieropfer, als Brandopfer darbringen [4]). In freudigem Danke dafür, dass Gott die Glaubenshoffnung, welche er gegen Isaak auf dem Wege zur Opferhöhe ausgesprochen hatte [5]), schliesslich sich doch noch verwirklichen liess, nannte Abraham die Stätte der Opferung *„Jehova ersieht“;* und auf Grund davon, dass Jehova hier das, was er selbst als Ersatz für Isaak sich ersehen hatte, auch von Abraham gesehen werden liess, verbreitete sich unter Abraham's Nachkommen die Anschauung, dass in Noth und Verlegenheit auf dem Berge Jehova's das gesehen werde, was der Noth und Verlegenheit abzuhelfen geeignet ist; daher erhielt der Berg den Namen *Moria* d. i. *von Jehova Gezeigtes* [6]). Nachdem nunmehr Abra-

1) Gen. 22, 4. 5. 2) Gen. 22, 6–8. 3) Gen. 22, 9—12.

4) Gen. 22, 13. 5) Gen. 22, 8. 6) Gen. 22, 14; vgl. im Wesentlichen *Kn.* z. d. St. — Gegen *Del.* und *Kl*, welche diesen Vers übersetzen: „Und Abraham nannte den Namen selbiger Stätte *Jahve ersiehet*, so dass man infolge dessen heutigen Tages zu sagen pflegt: auf dem Berge,

ham's Noth gewendet war, lohnte Jehova dessen Glaubensgehorsam damit, dass er abermals vom Himmel her zu ihm redete und ihm die Erfüllung all der Verheissungen, welche ihm in seinem bisherigen Leben zu Theil geworden waren, durch einen Eidschwur bei sich selbst in bindendster Form bekräftigte [1]). Aber auch für Isaak und seine Nachkommen blieb der Vorgang auf Moria nicht ohne Gewinn. Er konnte und sollte ihnen zunächst als Bürgschaft dafür dienen, dass der Same Abraham's, welcher zum Segensmittler für die ganze Welt bestimmt ist, auch in den schwierigsten Lagen und selbst bei scheinbarem Untergang [2]) doch in Wirklichkeit nicht hinweggetilgt werden könne, sondern zur Vollendung der ihm gestellten Aufgabe schliesslich doch errettet und am Leben erhalten werden müsse und dass somit Gottes Verheissungstreue trotz alles Anscheins vom Gegentheil nicht hinfällig werden könne [3]). Sodann aber konnte und sollte jener Vorgang ihnen auch eine Weisung dafür sein, dass Jehova die bei den damaligen Bewohnern Kanaan's und der umliegenden Länder üblichen Menschenopfer, besonders Kinderopfer, nicht begehre; denn da Gott

---

wo Jahve sich zu sehen giebt (oder: erscheint)" und diess erklären: „Jahve ersah, indem er sich in seinem Engel zu sehen gab d. h. erschien", desgleichen *Tuch*, welcher statt יִרְאֶה lesen will יֵרָאֶה, spricht diess, dass nach dem Berichterstatter eine Theophanie im engeren Sinne überhaupt nicht stattfand, sondern der Engel Jehova's nur vom Himmel her seine Stimme erschallen liess (vgl. Vers 11. 15); ferner, dass der Name מֹרִיָּה gemäss der Bedeutung des Hophal von רָאָה nicht sowohl *Erscheinung Jehova's* (diess könnte eher נֵרָיָה aus נִרְאִיָּה, von נִרְאֶה und יְהוָֹה, lauten), als vielmehr *von Jehova Gezeigtes* bedeutet. Der Einwand, dass נִרְאָה in der Bedeutung *provideri* unbelegbar sei, vorschlägt nichts gegen die oben im Texte vorgetragene Auffassung, da diese hievon nicht betroffen wird. 1) Gen. 22, 15—18.

2) Israel in Aegypten; Israel im Exil; Verfolgung in den Makkabäerzeiten; Jesus am Kreuze und im Grabe.

3) Dass auch der Verfasser des Hebräerbriefes 11, 19 die Rückkehr Isaak's vom Opferholze herab durch ἐν παραβολῇ als einen Typus der Wiederkehr Christi von den Todten habe darstellen wollen, ist zwar neuerdings noch wiederholt behauptet worden (*Ebrard*, *Del.*, *v. Hofm.* z. d. St.), ist aber wegen des Gebrauchs der Präposition ἐν statt εἰς wenig wahrscheinlich, man müsste denn ἐν παραβολῇ fassen wollen als „in einem bildlichen Vorgang". Vgl. vielmehr *Calvin* und *Bleek* z. d. a. St.

sogar in dem Falle, wo er selbst Abraham die Opferung seines Sohnes anbefohlen hatte, dessen Tödtung schliesslich hinderte und ein Thier als Ersatz bestellte, so mussten ihm vollends aus eigener Willkür dargebrachte Menschenopfer, Opfer von Erwachsenen oder von Kindern, ein Gräuel sein.

Die Opferung Isaak's bildet den Höhepunkt in Abraham's Geschichte. Von da ab neigt sich sein Leben in stiller Allmählichkeit seinem Ende zu. Einige Zeit nach dem Vorgang auf dem Moria siedelte er wieder von Berseba nach Hebron über[1]). Hier starb ihm 37 Jahre nach Isaak's Geburt seine Gattin Sara in ihrem 127. Lebensjahre[2]). Er begrub sie in der Höhle Machpela bei Hebron, welche er sich durch Kauf von den Hethitern zum Erbbegräbniss erwarb[3]). Diese Höhle mit dem dazu gehörigen Felde war der einzige Grundbesitz, welchen er von dem ganzen verheissenen Lande sein eigen nennen durfte. Nach Sara's Tod, mithin nach zurückgelegtem 137. Lebensjahre, nahm er noch einmal ein Weib, Ketura, und nachdem ihm seine bereits erloschene Manneskraft behufs Erzeugung Isaak's neu verjüngt war[4]), durfte er noch durch Ketura die ihm bis dahin um seines heilsgeschichtlichen Berufes willen versagte Freude erleben, der Vater einer ansehnlichen Schaar von Söhnen zu werden[5]). Als indessen nur natürlicher Weise und nicht auf Grund der Verheissung geborene Söhne stellte er diese so wenig seinem Sohne Isaak gleich, als ihm Ketura auf einer Linie mit Sara stand[6]); vermöge der ihm aus seiner eigenen Lebensführung erwachsenen Erkenntniss, dass nach Gottes Willen das Geschlecht der Verheissung in strenger Absonderung selbst von den nächsten Verwandten erwachsen soll, entfernte er vielmehr auch die Söhne der Ketura wie vordem den Sohn der Hagar noch bei seinen Lebzeiten von sich und

---

1) vgl. Gen. 23, 2 mit 22, 19. 2) Gen. 23, 1. 2.

3) Gen. 23, 3 ff. — Ueber den gegenwärtigen Zustand dieser Höhle vgl. *G. Rosen*, die Patriarchengruft zu Hebron, Zeitschr. für allgem. Erdkunde 1863 S. 369 ff.; *Del.*, Gen. S. 364 f. 4) vgl. Gen. 17, 17; 18, 12 und oben S. 110. 113 f. 5) Gen. 25, 1—4. In Abraham's Vermählung mit Ketura eine Verletzung des natürlichen Familiensinnes zu erblicken, bietet die Schrift keine Veranlassung (gegen *v. Hofm.* II, 2 S. 387).

6) Gen. 25, 6; 1 Chr. 1, 32; vgl. auch Gen. 24, 67.

liess sie wie den Ismael, mit Geschenken versehen, welche ihnen die Stelle des väterlichen Erbes vertreten mussten, im Lande des Ostens d. i. in Arabien eine Wohnstätte suchen [1]). Isaak dagegen, als den Erben der Verheissung, liess er ausschliesslich in den Besitz, zunächst natürlich den Mitbesitz, seines gesammten Vermögens treten [2]). Um ihn aber auch vor dem sittlichen Verderben der derzeitigen dem Gerichte entgegenreifenden Bewohner Kanaan's thunlichst zu bewahren [3]), vermählte er ihn drei Jahre nach Sara's Tod in seinem 40. Lebensjahre mit einer mesopotamischen Verwandten Namens Rebekka [4]), der Tochter Bethuel's und Enkelin seines Bruders Nahor, einer Schwester Laban's [5]). Nachdem er hierauf noch die Geburt der beiden Söhne Isaak's um 15 Jahre überlebt hatte [6]), starb er lebenssatt in einem Alter von 175 Jahren. Seine beiden ältesten Söhne, Isaak und Ismael, begruben ihn bei seiner Gemahlin Sara in der Höhle von Machpela [7]).

Noch bei Lebzeiten Abraham's, insbesondere seit der Vermählung mit Rebekka, tritt *Isaak* so sehr in den Vordergrund der Heilsgeschichte, dass die biblische Geschichtsdarstellung über die letzten 35 Abraham's mit fast völligem Stillschweigen hinweggeht und sich schon in dieser Zeit fast ausschliesslich mit den Erlebnissen und Thaten Isaak's beschäftigt.

War in Abraham ein Mann, welcher durch die Energie kühner That ausgezeichnet war, zum Glaubensgehorsam gegen Jehova zu erziehen, so nun in Isaak ein Mann, welchen die Resignation des Tragens und Duldens charakterisirte. Geduldig trug er schon als Jüngling das Opferholz auf den Moria, bauend auf das Wort seines Vaters, dass Gott sich das Schaaf zum Brandopfer zu rechter Zeit ersehen werde; und als Gott damit zögerte, liess er es sich gefallen, von seinem Vater selbst gebunden und auf das Opfer-

---

1) Gen. 25, 6; 16, 12; 21, 21; 25, 18; über die Abfindung durch Geschenke vgl. *Del.*, Gen. S. 372 f. 2) Gen. 24, 36; 25, 5. Dass zunächst nur an Mitbesitz zu denken ist, zeigt Gen. 25, 6.

3) vgl. Gen. 24, 3. 37; 28, 1 mit 15, 16.

4) vgl. Gen. 24, 2 ff. mit 25, 20. 5) Gen. 22, 20—23; 24, 15; 25, 20. 6) vgl. Gen. 25, 26 mit 21, 5 und 25, 7.

7) Gen. 25, 7—10; 49, 31.

holz gelegt zu werden. Ohne Widerstreben nahm er das ihm fremde Weib, welches sein Vater durch den Oberknecht des Hauses für ihn geworben hatte, als die von Gott ihm bestimmte Gattin und gewann sie lieb, so dass er über den Verlust seiner Mutter getröstet ward [1]). Eine weitere Geduldsprobe bereitete seinem Glauben die Unfruchtbarkeit seiner Gattin [2]), welche mit den auf ihm ruhenden Verheissungen, dass er der Ahnherr eines zahllosen Geschlechtes werden sollte, in einem schwer begreiflichen und nur durch starken Glauben zu lösenden Widerspruche stand. Und auch sein ganzes späteres Leben ist mehr ein stilles Tragen der mancherlei Widerwärtigkeiten, welche über ihn hereinbrachen, als ein thatkräftiges Ankämpfen gegen sie.

Nachdem er lange Zeit hindurch, nämlich über 35 Jahre, in grösserer oder geringerer Entfernung vom Brunnen Lachai-Roi, dem heutigen Muweilih, westlich von Kadesch, gewohnt hatte [3]), veranlasste ihn eine grosse Hungersnoth, welche über das Land hereinbrach, sich noch weiter südwärts zu wenden und zunächst nach Gerar zu ziehen [4]). Das Bundesverhältniss, in welches Abimelech, der König von Gerar, zu Abraham getreten war [5]), liess ihn dort eine freundliche Aufnahme erwarten. Da er sich aber bald auch hier vor den Folgen der Hungersnoth noch nicht hinreichend gesichert glaubte, so trug er sich mit dem Gedanken, bis zum Eintritt einer ergiebigeren Ernte, wie vordem auch sein Vater gethan, nach Aegypten auszuwandern. Jehova aber befahl ihm in einer Theophanie, diesen Gedanken aufzugeben und sich an den Orten aufzuhalten, welche er ihm bezeichnen werde; dabei bestätigte er ihm zugleich die bereits dem Abraham gegebenen Verheissungen [6]). Dem Befehle gehorsam blieb er in Gerar, pflanzte daselbst Getreide und erhielt durch Jehova's Segen eine so reiche Ernte, dass dieser Noth abgeholfen war [7]). In eine andere Noth aber hatte er sich inzwischen durch die kleingläubige Besorgniss, es könne

---

1) Gen. 24, 63. 67. 2) Gen. 25, 21. 3) Gen. 24, 62; 25, 11; über die Lage des Brunnens vgl. *Ritter*, Erdkunde XIV, 1086; *Del.* z. Gen. 16, 16; *E. H. Palmer*, the desert of the Exodus pg. 354 ff.

4) Gen. 26, 1; über die Lage von Gerar vgl. oben S. 117 Note 5.

5) vgl. oben S. 121. 6) Gen. 26, 2—5. 7) Gen. 26, 6. 12.

ihm um seines Weibes willen ein Leid angethan werden, selbst gestürzt. Da er nämlich, wie Abraham es wiederholt mit Sara gehalten hatte, aus Furcht für sein Leben sein nächstes Verhältniss zu Rebekka zu verheimlichen suchte und sie auf Befragen lediglich für seine Verwandte [1]) ausgab, so stand er in Gefahr, dass seines Weibes Ehre angetastet werde. Nur eine günstige Fügung entriss ihn der Gefahr, jedoch nicht ohne dass er sich, wie sein Vater, ob seines Verhaltens von einem heidnischen Fürsten musste Vorwürfe gefallen lassen [2]). Bald brachen neue Widerwärtigkeiten über ihn herein. Durch den auf ihm ruhenden reichen Segen Jehova's und die stete Zunahme seines Besitzes wurde er für die Bewohner von Gerar ein Gegenstand des Neides und der Furcht, und schliesslich befahl ihm Abimelech, die Stadt Gerar zu verlassen. Er zog nun westwärts den Wady von Gerar hinab. Da ihn aber auch dort die fortgesetzten Feindseligkeiten der Bewohner von Gerar zu keiner Ruhe kommen liessen, so entschloss er sich endlich, wieder nordwärts nach Berseba zurückzukehren. In der ersten Nacht nach seiner Ankunft daselbst erschien dem Angefeindeten und Verfolgten zur Stärkung seines Glaubens Jehova und ermahnte ihn, sich durch die vielfachen Anfechtungen nicht entmuthigen zu lassen, denn er schütze und segne ihn und werde gemäss den Verheissungen, welche er Abraham gegeben, an ihm thun [3]). Wenn nun bald darauf derselbe Abimelech, welcher ihn aus Gerar vertrieben hatte, zu ihm nach Berseba kam und ihn um ein eidlich bekräftigtes Freundschaftsverhältniss bat, so war diess wie ein Angeld auf weitere Erfüllung jener Zusagen, welche Gott ihm bei seiner Ankunft in Berseba gegeben hatte [4]).

---

1) In diesem weiteren Sinne ist אֲחֹתִי Gen. 26, 7 gemeint.

2) Gen. 26, 7—11. Gegen die Beziehung der drei Erzählungen von Gen. 12, 10—20; 20, 1 ff. u. 26, 7—11 auf eine und dieselbe sei es wirkliche sei es sagenhafte Begebenheit, vgl. *Del.*, Gen. S. 385; *Kl*, Gen. S. 200 f.; *J. P.-Lange*, Gen. S. 309. 3) Gen. 26, 13—24.

4) Gen. 26, 26—31. — Ob der König Abimelech von Gerar, welcher in der Geschichte Isaak's auftritt (26, 1—31), noch derselbe ist, welcher auch in die Geschichte Abraham's eingegriffen hatte (20, 2 ff.; 21, 22 ff.), ist zweifelhaft und nicht sicher zu entscheiden. Für die Identität spricht die Gleichnamigkeit des Königs selbst und seines Feldhauptmanns Pichol

Zur Erinnerung an dieses Ereigniss nannte er einen Brunnen, welchen seine Knechte an demselben Tage gegraben hatten, Berseba d. i. Brunnen des Schwures, so dass der Name, welchen jener Ort bereits in der Zeit Abraham's erhalten hatte, neu aufgefrischt wurde [1]). In Berseba fand Isaak endlich auch die erwünschte Ruhe: er blieb geraume Zeit dort wohnen und freute sich dankbar des Segens, welchen Jehova's Huld ihm bescheert hatte [2]).

Inzwischen war ihm auch, und zwar geraume Zeit bevor er die Gegend bei dem Brunnen Lachai-Roi verliess [3]), nach langem Warten eine Nachkommenschaft geboren worden. Wie seine eigene Geburt in der Weise erfolgt war, dass ihre Ermöglichung unverkennbar nur der Güte und Wundermacht Gottes zu verdanken war, ebenso sollte es auch bei der Geburt seiner Nachkommenschaft der Fall sein. Daher liess sich Jehova erst nach 19jährigem vergeblichem Harren von Isaak erbitten, ihm von seinem Weibe Kinder-

---

(21, 22; 26, 26) sowie die Gleichartigkeit des Verhaltens des Königs sowohl Abraham wie Isaak gegenüber; indess ist die appellativische Bedeutung der Namen Abimelech (Vater des Königs) und Pichol (Befehlshaber über Alle) der Art, dass sie leicht Würdenamen gewesen sein können. Bedenken gegen die Identität erregt das Alter, in welchem Abimelech in der Zeit Isaak's gestanden haben müsste. Abimelech wird zum erstenmale im 99. Lebensjahre Abraham's erwähnt (20, 2 ff.); dagegen lässt die Genesis Isaak zum erstenmale nach Abraham's Tod mit Abimelech in Berührung kommen (vgl. 25, 11 mit 26, 1 ff.), also erst etwa 80 Jahre nach dessen erstmaliger Erwähnung. Doch kann auch hieraus nicht mit Sicherheit auf Verschiedenheit geschlossen werden, da sich das durchschnittliche Lebensalter in der patriarchalischen Zeit noch auf über 150 Jahre berechnet: Abraham wird 175 Jahre (25, 7), Isaak 180 Jahre (35, 28), Jakob 147 Jahre (47, 2; vgl. 49, 9) alt.

1) Gen. 26, 32. 33; vgl. hiezu oben S. 121. — Bei Berseba giebt es in der That zwei sehr alte Brunnen, welche noch immer den Namen *bir es-seba*, freilich nach dem Verständniss der heutigen Araber im Sinne von *Löwen-Brunnen*, führen. Der eine der beiden Brunnen scheint nach den Erzählungen der Genesis von Abraham, der andere von Isaak gegraben worden zu sein. Vgl. *Robinson*, I, 337 ff.; *E. H. Palmer*, the desert of the Exodus pg. 386 ff. 2) vgl. Gen. 26, 23. 25 mit 28, 10; 35, 27.

3) Isaak wohnte noch nach dem Tode Abraham's bei dem Brunnen Lachai-Roi, vgl. Gen. 25, 11.

segen zu gewähren. Ein ungewöhnlicher Vorgang während ihrer Schwangerschaft erfüllte Rebekka mit bangen Ahnungen. Sie wandte sich desshalb im Gebete an Jehova und erhielt von ihm zur Antwort, dass sie die Ahnherren zweier Völker in ihrem Schoosse trage und dass, abweichend von dem unter Brüdern gewöhnlichen Verhältnisse, das grössere d. i. das ältere Volk dem kleineren d. i. dem jüngeren werde dienstbar werden. Nach diesem Gottesspruche soll somit kraft einer schon vor der Geburt getroffenen göttlichen Verfügung der mit der Erstgeburt verbundene Vorrang von dem älteren auf den jüngeren der beiden von ihr zu gebärenden Söhne übergehen[1]). Als nun Rebekka endlich nach zwanzigjähriger[2]) kinderloser Ehe die Mutter von Zwillingen wurde, war der Erstgeborene rothbraun von Hautfarbe und am ganzen Leibe mit Haaren bedeckt. Dieser letztere Umstand veranlasste seine Eltern, ihm den Namen Esau d. i. der Behaarte beizulegen. Und da der Geburt des ersten Sohnes die Geburt des zweiten sehr rasch folgte und dessen Hand sich dabei vorgedrängt hatte, so wurde diess von den Eltern im Zusammenhalt mit der jüngst geschehenen Eröffnung Gottes an Rebekka dahin gedeutet, als habe er seinen Bruder an der Ferse packen und zurückhalten wollen, um selbst als Erstgeborener hervorzugehen. Er erhielt daher den Namen Jakob d. i. der Fersenhalter, der Listige. Beide Namen erwiesen sich hinterher als Spiegelbilder des Charakters ihrer Träger. Esau wurde ein Waidmann; in seinem Wesen paarte sich rauhe, ungestüme Leidenschaftlichkeit mit einem natürlichen Edelsinn. Jakob dagegen wurde ein Nomade; bei ihm verband sich gewinnende Leutseligkeit mit grosser List und Schlauheit[3]). Wie der erstere der Liebling seines Vaters wurde, und zwar lediglich infolge von dessen sinnlichem Wohlgefallen an Wildpret, so der letztere der Liebling seiner Mutter, in deren Charakter schlaue List einen ebenso hervorstechenden Zug bildete, wie in seinem eigenen[4]).

---

1) vgl. Röm. 9, 11. 12. 2) vgl. Gen. 25, 26 mit Vers 20.

3) Gen. 25, 19—27; vgl. Hos. 12, 4. 4) Gen. 25, 28; 27, 3. 4. Die Annahme, dass Isaak's Vorliebe für Wildpret nicht der letzte Erklärungsgrund seiner Vorliebe für Esau sei (*Kurtz*, Gesch. I, 145; *Hengstenberg*,

Anstatt dass sich nun die Glieder der auserwählten Familie sämmtlich in Demuth der Bestimmung unterworfen hätten, welche Gott über das Verhältniss der beiden Brüder bereits vor ihrer Geburt getroffen hatte, beziehungsweise der geschichtlichen Verwirklichung in gläubiger Zuversicht entgegengeharrt hätten, glaubten Jakob und Rebekka die Verwirklichung durch eigenmächtiges Eingreifen in das göttliche Walten beschleunigen und sichern zu sollen, Isaak und Esau dagegen durch eben solches Eingreifen sie aufhalten und hindern zu können. Hiedurch brachten sie unsägliches Wehe über sich. Zwar hob ihre Sünde den göttlichen Gnadenrathschluss nicht auf, aber seine Verwirklichung vollzog sich nun in der Weise, dass sie dabei zugleich die Folgen ihrer Sünden als schmerzliche Leiden an sich zu erfahren bekamen.

Die erste Versündigung gieng von Jakob aus. Als Esau einst ganz ermüdet und verschmachtet von der Jagd heimkam, hatte sich Jakob eben ein leckeres Linsengericht bereitet. Sofort verlangte Esau mit solch ungestümer Gier „von dem Rothen, dem Rothen da“ zu essen, dass diess Veranlassung wurde, ihm den Namen Edom d. i. der Rothe beizulegen. Diesen Moment meinte Jakob benutzen zu sollen, um sich den von Jehova ihm zugesprochenen Vorrang vor seinem Bruder zu sichern. Er stellte diesem die Bedingung, dass er ihm dafür seine Erstgeburt, d. i. die Anwartschaft auf den grösseren Theil des Erbes und auf den Primat in der Familie, unter eidlicher Bekräftigung abtrete. In profaner Verachtung [1]) der heilsgeschichtlichen Bedeutung, welche dem Haupte der erwählten Familie eignete, gieng Esau bereitwillig auf die gestellte Bedingung ein [2]). Hiemit hatte sich Jakob nun zwar den Vorrang vor seinem Bruder durch unfromme, schlaue Benützung der Umstände und der zeitweiligen Stimmung seines Bruders menschlich gesichert, aber zugleich auch in die Seele

Gesch. I, 203, *J. P. Lange*, Gen. S. 302 f.), ist gegen die Darstellung der Genesis. 1) vgl. Hebr. 12, 16. 2) Gen. 25, 29–34. — Da Esau, von der Jagd heimkehrend, nicht in sein eigenes Zelt eilte, um dort Essen zu finden, und da ihm die Erstgeburt damals gar keinen Werth zu haben schien, so ist wohl anzunehmen, dass er bei dem Verkauf seiner Erstgeburt noch nicht verheirathet war, der Verkauf mithin vor sein 40. Lebensjahr fällt; vgl. 26, 34.

Esau's, der sich bei späterer Ernüchterung von ihm überlistet sah, den Keim des Hasses eingesenkt [1]).

Fortan mochte sich Esau der Hoffnung hingeben, sein Vater, dessen Liebling er war, werde die Vorzüge der von Jakob ihm abgelisteten und seinerseits in Leichtsinn aufgegebenen Erstgeburt ihm dadurch wieder zuwenden, dass er dereinst vor seinem Abscheiden ihm vermittelst väterlichen Segens das wieder anwünsche und zutheile, was er selbst, soweit das Anrecht daran in der factischen Erstgeburt begründet war, an seinen Bruder abgetreten hatte [2]). Dass diess geschehen werde, musste andererseits eine stete Besorgniss für Jakob und seine ihn begünstigende Mutter sein. That aber Jakob wirklich, was für Esau ein Gegenstand der Hoffnung, für Jakob ein Gegenstand der Besorgniss war, so setzte er sich damit in offenen Widerspruch mit dem, was Jehova über die Stellung der beiden Brüder schon vor deren Geburt bestimmt hatte. Bei dieser Sachlage ist die Annahme unausweichlich, dass für die Glieder der auserwählten Familie die nun folgenden Jahre reich an inneren Kämpfen und wohl auch an äusserer Disharmonie waren. Diese Disharmonie wurde dadurch noch gesteigert, dass Esau sich in seinem 40. Lebensjahre mit zwei Kanaaniterinnen vermählte, welche seinem Vater und insbesondere seiner Mutter grosses Herzeleid bereiteten [3]).

Als mit der Zeit die Beschwerden des Alters, insbesondere

---

1) vgl. Gen. 27, 36. 2) vgl. Gen 27, 34. 36.

3) Gen. 26, 34. 35; 27, 46—28, 3; 28, 8. — Zu den beiden kanaanitischen Frauen (26, 34) nahm Esau später noch eine ismaelitische (28, 9). Auch 36, 2. 3 wird angegeben, dass er drei Frauen, zwei kanaanitische und eine ismaelitische, gehabt habe. Die an letzterer Stelle angegebenen Namen stimmen aber nicht mit den 26, 34; 28, 9 genannten. *Hengstenberg*, Pentateuch II, 273 ff.; *Kurtz*, Gesch. I, 160 f.; *Kl*, Gen. S. 240 f.; *J. P. Lange*, Gen. S. 378 u. A. gleichen den Widerspruch in theilweise scharfsinniger Weise durch Annahme von Umnamüngen aus; *Del.*, Gen. S. 437 f., ist zur Annahme von Schreibfehler und Verwechslung geneigt. So wenig die Möglichkeit zu leugnen ist, dass die jetzige Verschiedenheit in der Angabe der Namen auf dem einen oder anderen der angegebenen Wege entstanden sein können, ebenso wenig lässt sich auf der anderen Seite die Nothwendigkeit oder auch nur die Wahrscheinlichkeit erweisen. Vielmehr wird anzuerkennen sein, dass über die Frauen Esau's verschiedene Traditionen vorliegen.

eine völlige Abnahme des Gesichtes, über Isaak hereingebrochen waren und er sich bereits auf seinen Tod rüstete [1]), beabsichtigte er, damals ein 137jähriger Greis [2]), der von Jehova getroffenen Bestimmung zuwider und von rein fleischlicher Vorliebe für Esau bewogen, diesem seinen väterlichen Segen in der Weise zu ertheilen, dass er hiedurch wieder in seine verlorenen Erstgeburtsrechte einträte [3]). Rebekka hörte, wie Isaak dieses sein Vorhaben Esau mittheilte. Statt es nun aber vertrauensvoll Jehova anheimzustellen, wie er trotz Isaak's Selbstwilligkeit seinen Rathschluss an dem Brüderpaare zum Vollzuge bringen wolle, wähnte sie, Isaak's verkehrte Absicht durch sündige List vereiteln zu sollen. Sie überredete Jakob, sich unter dem Vorgeben, dass er Esau sei, Isaak's Segen zu erschleichen. Obgleich sich Jakob der Verwerflichkeit eines solchen Unterfangens wohl bewusst war [4]), gieng er doch unter dem Andrängen und der Beihülfe seiner Mutter darauf ein und wagte es sogar, den argwöhnenden Isaak durch ein erdichtetes Eingreifen Jehova's in Sicherheit zu wiegen [5]). So empfieng er denn in der That von seinem Vater den Segen, dass Gott ihm nicht bloss reiche Fülle an Erträgnissen des Erdbodens, sondern auch eine oberherrliche Stellung sowohl in der Völkerwelt, als in der eigenen Familie geben möge und dass sich nach der Stellung zu ihm bei einem jeden, welcher mit ihm in Berührung komme, Antheil an Segen oder Fluch bemessen solle [6]). Obwohl nun dieser Segen von Jakob lediglich erschlichen war, und obwohl der Betrug sofort aufgedeckt wurde, und obwohl Esau in bitterem Wehgeschrei und Weinen seinen Vater noch um einen weiteren Segen auch für seine Person anflehte [7]), so musste Isaak doch in tiefer Erschütterung [8]) anerkennen, dass nicht bloss menschliche Sünde, sondern zugleich ein höheres Walten ihn gehindert habe, über Esau den beabsichtigten Segen auszusprechen. Daher wagte er es auch nicht, den auf Jakob entfallenen Segen wieder zurückzunehmen, sondern begnügte sich damit, durch ein weiteres

1) Gen. 27, 1. 2. 4. 2) vgl. unten S. 135 Note 5.
3) Gen. 27, 3. 4. 29. 37; vgl. 25, 28. 4) Gen. 27, 12.
5) Vers 20. 6) Vers 27—29. 7) Vers 30—38; vgl. Hebr. 12, 17. 8) Gen. 27, 33.

Segenswort das Loos Esau's innerhalb der Schranken, welche der über Jakob ausgesprochene Segen noch zuliess, thunlichst zu erleichtern [1]). Nichtsdestoweniger aber blieb Jakob's und Rebekka's Sünde nicht ungeahndet. Esau's Ingrimm über Jakob entbrannte zur Todfeindschaft [2]). Um das Leben ihres Lieblingssohnes zu retten, musste Rebekka seine Entfernung aus der Heimath herbeiführen und, wie es scheint, für immer auf ein Wiedersehen mit ihm verzichten [3]). Durch den Vorschlag, Jakob nach Charan zu senden, damit er dort statt einer Kanaaniterin vielmehr eine Verwandte zur Frau nehme, bestimmte sie Isaak, in die Entfernung Jakob's aus dem elterlichen Hause zu willigen. Beim Abschied ertheilte ihm Isaak nun freiwillig in Uebereinstimmung mit den göttlichen Gedanken über das Brüderpaar den Segen, welchen er vordem in fleischlicher Selbstwilligkeit dem Esau zugedacht hatte: er bezeichnete ihn als denjenigen seiner Söhne, an welchem sich die dem Abraham gegebenen Segensverheissungen verwirklichen sollen [4]). So musste denn nun Jakob bereits in einem Alter von 77 Jahren stehend [5]), das Elternhaus verlassen und nach

1) Gen. 27, 39. 40. 2) Vers 41. 3) Diess ist theils daraus zu erschliessen, dass Rebekka ihr Versprechen von 27, 45 trotz Esau's nachmaliger versöhnlicher Stimmung zu erfüllen nicht in der Lage war, theils daraus, dass Debora, die Amme Rebekka's, nicht im Hause Isaak's, sondern bei Jakob starb, und zwar noch bevor dieser nach seiner Rückkehr aus Mesopotamien sich wieder im väterlichen Hause niedergelassen hatte; vgl. 35, 8 u. u. unten S. 146. 4) Gen. 27, 42—28, 5.

5) Das damalige Alter Jakob's berechnet sich in folgender Weise. Bei seiner Einwanderung in Aegypten war Jakob 130 Jahre alt (47, 9). Joseph stand damals in einem Alter von 39 Jahren, indem er zur Zeit seiner Erhöhung 30 Jahre alt war (41, 46) und inzwischen die sieben fruchtbaren und zwei unfruchtbare, also zusammen neun Jahre verflossen waren (45, 6); er war mithin im 91. Jahre seines Vaters geboren. Da nun Jakob zur Zeit der Geburt Joseph's bereits 14 Jahre bei Laban war (vgl. 30, 22—26 mit 29, 27), so muss seine Flucht nach Charan in sein 77. Lebensjahr fallen. Und da endlich Isaak bei der Geburt seiner Söhne 60 Jahre zählte (25, 26), so war er zur Zeit der Flucht Jakob's und der sie veranlassenden Segnung seiner Söhne 137 Jahre alt. — Neuerdings hat die *Speaker's* Bible I, 1 S. 179 f. wieder den Versuch gemacht, für das Leben Jakob's eine andere Chronologie zu gewinnen. Sie geht von der Voraussetzung aus, dass die

Charan fliehen, um dort allmählich in der Schule der Leiden von den Schlacken gereinigt zu werden, womit sein Wesen von Hause aus behaftet war.

Mit der Erzählung von der Flucht Jakob's geht die biblische Geschichtsdarstellung von der Geschichte Isaak's zur Geschichte *Jakob's* über.

Als Jakob in der zweiten oder dritten Nacht nach seiner Abreise von Berseba in der Nähe der Stadt Lus auf freiem Felde übernachtete, erschien ihm Jehova im Traume, um ihn, der infolge der letzten Ereignisse nothwendig von manchen Gewissensbissen und Zweifeln gequält sein musste, seiner göttlichen Erwählung und Behütung zu versichern. Auf der Spitze einer Leiter, welche in den Himmel reichte, sah er Jehova stehen, während Engel an der Leiter auf- und niederstiegen. Hiedurch stellte sich ihm Jehova als den himmlischen Gott dar, dessen durch die Engel vermittelter Machtwirkung auch die Erde unterliegt. Sodann aber bezeichnete er sich ihm zugleich mit ausdrücklichen Worten als den Gott Abraham's und Isaak's, somit als den Gott, welcher sich bereits seinen Vätern geoffenbart, sie geführt, geschützt und gesegnet habe, und verhiess ihm, dass er ihm eine zahllose Nachkommenschaft schenken und dieser das Land Kanaan zu eigen geben wolle, dass Segen für die ganze Menschheit in seiner Person beschlossen liegen solle und dass er ihn daher auch jetzt auf seiner Wanderung behüten und dermaleinst wohlbehalten in die Heimath zurückbringen

---

31, 38 erwähnten 20 Jahre verschieden seien von den in V. 41 erwähnten, und kommt so zu dem Ergebniss, dass Jakob zuerst 14 Jahre um seine beiden Weiber als Knecht dem Laban diente (V. 41), dann 20 Jahre lang als Freund und Nachbar sich der Heerden Laban's annahm (V. 38) und dann ihm noch einmal 6 Jahre um Heerdenbesitz als Knecht gedient habe (V. 41). Hienach hätte sich Jakob 40 Jahre lang in Charan aufgehalten und wäre, da er in seinem 97. Jahre von da nach Kanaan zurückkehrte, bereits in seinem 57. Jahre nach Mesopotamien geflohen, Isaak daher damals auch erst 117 Jahre alt gewesen. Dass aber Jakob während der in V. 38 erwähnten 20 Jahre sich nicht als Freund und Nachbar, sondern als Knecht der Heerden Laban's annahm, zeigt unwiderleglich V. 39. 40; diese 20 Jahre von den in V. 41 erwähnten unterscheiden und zwischen die 14 und 6 Jahre der Dienstbarkeit einschieben zu wollen, ist eine exegetische Gewaltsamkeit.

werde. Aus seinem Schlafe erwacht betrachtete Jakob den Ort, wo er während der Nacht geruht hatte, ehrfurchtsvoll als einen heiligen Ort, eine Offenbarungsstätte Gottes, eine Pforte des Himmels und nannte ihn Beth-El d. i. Haus Gottes [1]). Den Stein, auf welchem sein Kopf während des Schlafes gelegen hatte, richtete er zu einem Denkmal der ihm hier zu Theil gewordenen Gottesoffenbarung auf und salbte ihn mit Oel, um ihn hiedurch als ein Heiligthum Gottes zu ehren. Zugleich that er das Gelübde, dass Jehova, wenn er ihn aus der Fremde wohlbehütet zurückbringen werde, fortan sein Gott sein solle, dass er alsdann den gesalbten Stein für immer als eine Stätte der Gegenwart und Offenbarung Gottes ansehen und ehren wolle, und dass er alle seine Habe dem Gott, der ihm hier erschienen, durch Opfergabe verzehnten werde [2]). Der Inhalt dieses Gelübdes, insbesondere der Umstand, dass er die dauernde Anerkennung Jehova's als seines Gottes an Bedingungen knüpfte und dass er die Gegenwart Gottes und seine Geneigtheit zu Offenbarungen an einzelne Orte und sogar an einen einzelnen Stein gebunden wähnte, zeigt, wie mangelhaft damals noch die Gotteserkenntniss und der Glaube Jakob's war und welchen bedenklichen Schwankungen sein religiöses Leben noch unterlag. Hieraus begreift sich dann auch, wie es bei ihm zu jenen ethischen Verirrungen kommen konnte, von welchen ein grosser Theil seines Lebens durchzogen ist, und es wird erklärlich, wesshalb die züchtigende und erziehende Hand Gottes seinen Lebensweg zu einem ungleich schwereren machen musste, als der Lebensweg Isaak's und Abraham's gewesen war.

Durch die Gottesoffenbarung von Bethel zugleich erschüttert [3]) und ermuthigt setzte Jakob seine Wanderung nach Mesopotamien fort. Nachdem er, endlich in Charan angekommen, bei seinem Oheim Laban die freundlichste Aufnahme gefunden hatte, kamen beide

---

1) Der von Jakob mit Beth-El benannte Ort lag nur in der Nähe der Stadt Lus; erst später wurde der Name Beth-El auch auf die Stadt selbst übertragen, und auch diess nicht von ihren kanaanitischen Bewohnern, sondern von den Nachkommen Jakob's, vgl. Gen. 28, 19 mit Jos. 16, 2; 18, 13; Richt. 1, 23—26. Die Erwähnung des Namens Beth-El in Gen. 12, 8; 13, 4 ist daher proleptisch.

2) Gen. 28, 10—22; vgl. hiezu auch 35, 1—15 und unten S. 149.

3) vgl. Gen. 28, 17.

nach Verlauf eines Monats[1]) überein, dass Jakob dem Laban sieben Jahre als Hirte dienen solle, um dann von ihm nach Ablauf dieser Frist seine jüngere Tochter, die schöne Rahel, zum Weibe zu erhalten. In seiner Liebe zu Rahel vergiengen ihm die sieben Jahre rasch wie etliche Tage[2]). Nun aber sollte er eine schmerzliche Erfahrung, welche er wiederholt anderen bereitet hatte, auch an sich selbst machen: er sollte es inne werden, wie wehe es thut, überlistet und betrogen zu werden. Statt der Rahel führte ihm Laban in der Hochzeitnacht deren ältere Schwester Lea, welche wegen ihrer matten glanzlosen Augen an Schönheit weit hinter jener zurückstand[3]), in einer der Hochzeitssitte entsprechenden tiefen Verschleierung zu. Den ihm gespielten Betrug gewahrte er erst am folgenden Morgen. Auf seine Vorwürfe erhielt er nun zwar nach Ablauf der siebentägigen Hochzeitsfeier mit Lea auch noch deren Schwester, die geliebte Rahel zum Weibe, musste sich aber dafür verbindlich machen, seinem Schwiegervater noch weitere sieben Jahre zu dienen[4]).

Viel Schmerz erwuchs ihm in dieser Zeit daraus, dass Gott der Lea, um ihr für die Vernachlässigung von Seiten ihres Gemahls einen Ersatz zu bieten, Kindersegen gewährte und sie nach einander vier Söhne gebar, nämlich Ruben, Simeon, Levi und Juda, während er dagegen über die bevorzugte Rahel Unfruchtbarkeit verhängte und diese sich in ihre Kinderlosigkeit sehr schwer schickte[5]). Um wenigstens Adoptivkinder zu erhalten, gesellte daher Rahel ihre Magd Bilha dem Jakob bei und erhielt durch sie die Söhne Dan und Naphtali[6]). Da inzwischen auch in Lea's Fruchtbarkeit eine kurze Pause eintrat, so verschaffte auch sie sich durch ihre Magd Silpa von Jakob zwei Adoptivsöhne, Gad und Aser[7]), gebar aber ihrem Manne zugleich bald selbst wieder zwei Söhne, Isaschar und Sebulon, und eine Tochter Namens Dina[8]). Endlich nach siebenjähriger Ehe, im 91. Lebensjahre Ja-

1) Gen. 29, 14. 15. 2) Vers 20. 3) Vers 17.

4) Vers 21—30. — Nach der mosaischen Gesetzgebung ist eine gleichzeitige Ehe mit zwei Schwestern schlechthin unzulässig, vgl. Lev. 18, 18.

5) Gen. 29, 31—30, 2. 6) Gen. 30, 3—8. 7) Vers 9 13.

8) Vers 14—21.

kob's, konnte auch Rahel ihren Gemahl mit der Geburt eines Sohnes erfreuen, welcher den Namen Joseph erhielt [1]).

Gleichzeitig mit Joseph's Geburt war auch das zweite Jahrsiebent der Dienstbarkeit Jakob's bei Laban zu Ende gegangen; er verlangte daher, jetzt mit seinen Weibern und Kindern nach Kanaan zurückkehren zu können. Da aber Laban nur ungerne in Jakob seinen besten Hirten verlor, so drang er in ihn, noch weiter in seinen Diensten zu bleiben, und versprach ihm als Lohn einen bestimmten Antheil an seinen Heerden, welcher durch die Farbe der betreffenden Thiere kenntlich sein solle. Jakob gieng auf diesen Vorschlag ein [2]). Bei Laban's Habsucht und Geiz [3]) aber konnte er der Versuchung nicht widerstehen, durch listige und unredliche Mittel den ihm zufallenden Theil der Heerden auf Kosten Laban's zu vermehren [4]). Hiefür musste er es sich nun auch gefallen lassen, dass Laban die Bestimmung über die Erkennungszeichen der ihm als Lohn zufallenden Heerdethiere fortwährend änderte [5]). Dem Missverhältniss, welches hiedurch zwischen der Familie Laban's und der Familie Jakob's entstand [6]), machte Jehova dadurch ein Ende, dass er Jakob, nachdem dieser 20 Jahre bei Laban gewesen war und bereits 6 Jahre um Hab und Gut gedient hatte [7]), im Traum erschien, ihm die Zusage ertheilte, in Anbetracht der mannichfachen von Laban ihm zugefügten Unbill nun seinerseits den auf ihn entfallenden Antheil der Heerden noch wunderbar vermehren zu wollen, und ihm den Befehl ertheilte, alsdann in sein Vaterland zurückzukehren [8]). Aus Furcht vor Laban's Eigenmächtigkeit [9]) und wohl auch im Gefühle eigener Verschuldung an Laban wagte er es aber nicht, seinem Schwiegervater den Entschluss zur Rückkehr in die Heimath anzukündigen und sich von ihm zu verabschieden; er zog es vor, sich, während Laban auf der Schaafschur abwesend war, mit seiner Familie und seinen zahlreichen Heerden heimlich zu entfernen. Erst am dritten Tage erhielt Laban Kunde von Jakob's Flucht [10]).

---

1) Gen. 30, 22—24. 2) Vers 25—36. 3) Gen. 31, 14—16. 38. 39. 42. 4) Gen. 30, 37—43. 5) Gen. 31, 7. 8. 41.
6) Vers 1. 2. 14—16. 7) Vers 38. 41.
8) Vers 3. 9—13. 9) Vers 31. 10) Vers 22.

Sofort eilte er ihm nach und holte ihn nach weiteren sieben Tagen auf demjenigen Theile des Gebirges Gilead ein, welcher südlich vom Wady Jarmûk, aber noch nördlich vom Jabbok lag[1]). Da ihn indess Gott im Traume davor warnte, seinem Schwiegersohne ein Leid zuzufügen[2]), so kam es zwischen beiden zu keinen Thätlichkeiten; vielmehr schlossen sie nach einigen gegenseitigen harten Erörterungen schliesslich ein freundschaftliches Abkommen mit einander, dass sie fortan friedlich und schiedlich ein jeder in seiner Heimath leben wollten, Jakob aber die Töchter Laban's als seine alleinigen Weiber nach Gebühr halten und behandeln wolle. Dess zur bleibenden Erinnerung und Mahnung errichtete Jakob einen Denkstein und umgab ihn mit einem weiteren Steinhaufen, welch letzterer den Namen Gal-ed (Gilead), d. i. Haufe des Zeugnisses, oder auch, da sie ihr Abkommen unter den rächenden Schutz Jehova's stellten, den Namen Mizpa, d. i. Dareinschauen, erhielt[3]).

Als Jakob nach dem Abzuge Laban's seinen Weg weiter verfolgte, öffnete Gott seine Augen[4]), dass er eine in zwei Hälften gegliederte Engelschaar auf sich zukommen sah, wie in der Absicht, ihn in ihre Mitte zu nehmen. Daher nannte er jenen Ort Machanaim d. i. doppelter Heerhaufen[5]). Durch dieses Gesicht

1) Gen. 31, 25. Gegen *Kn.* z. 31, 49, welcher wegen des in Vers 49. 50 erwähnten Mizpa an die südlich von dem Jabbok gelegene Hälfte Gilead's denkt, entscheidet, dass Jakob erst nach der Rückkehr Laban's den Jabbok in der Richtung nach Süden überschreitet (32, 23—25); vgl. *Del.*, Gen. S. 411. 414; *Kl*, Gen. 224 f. Ueber den verschiedenen Umfang, in welchem der Ausdruck Gilead gebraucht wird, vgl. *Kn.*, Num. S. 181.

2) Vers 24. 29. 3) Gen. 31, 22—32, 1. — Fand das Zusammentreffen zwischen Laban und Jakob nördlich vom Jabbok statt, so kann das hier gemeinte Mizpa nicht mit dem südlich vom Jabbok gelegenen Mizpe, auch Ramath Mizpe oder Ramoth genannt, identisch sein, sondern muss nördlich vom Jabbok auf dem Gebirge Ag̔lûn gesucht werden. Ob bei diesem Mizpa später eine Stadt entstand, ist ungewiss.

4) vgl. 2 K. 6, 17. 5) Gen. 32, 2. 3. Machanaim war später eine Grenzstadt zwischen Gad und Manasse (Jos. 13, 26. 30), gehörte zum Stammgebiete Gad und wurde den Leviten zugetheilt (Jos. 21, 39; 1 Chr. 6, 65). Es muss nicht blos nördlich vom Jabbok, sondern sogar noch nördlich vom Wady Rag̔ib gelegen haben; vgl. bes. *Thenius* z. 1 K. 4, 14.

sollte er dessen vergewissert werden, dass er sich auf seinem Zuge im Bereiche und unter dem Schutze Gottes befinde. Einer solchen Vergewisserung aber war er darum jetzt in besonders hohem Maasse bedürftig, weil, je weiter sein Reisezug nach Süden vorrückte, desto unausweichlicher eine Begegnung mit seinem Bruder Esau wurde, an welchem er sich einst so schwer versündigt hatte, dass er vor seinen Racheplänen hatte nach Mesopotamien fliehen und dort 20 Jahre verweilen müssen. Selbstverständlich war für ihn, dass er den ersten Schritt zur Aussöhnung mit seinem Bruder thun müsse. Er sandte daher Boten an ihn ab, welche ihm die Nachricht von seiner Rückkehr aus Mesopotamien mit den dort erworbenen Reichthümern überbringen und ihn zugleich um ein freundschaftliches Verhältniss bitten sollten. Esau scheint indess jeder bestimmten Aeusserung über seine derzeitige Gesinnung gegen Jakob aus dem Wege gegangen zu sein und dessen Boten mit der Weisung entlassen zu haben, ihrem Herrn zu melden, dass er ihm mit 400 Mann entgegenziehe [1]). Was ihn hiezu bestimmte, lässt sich mit ziemlicher Sicherheit aus dem erschliessen, was über sein Verhalten seit Jakob's Flucht nach Mesopotamien berichtet wird. Als er aus dem Befehle Isaak's an Jakob, keine Kanaaniterin zu heirathen, ersah, wie sehr seine eigene frühere Heirath mit den Kanaaniterinnen auch seinem Vater missfiel, vermählte er sich, um diesen Fehltritt thunlichst wieder gut zu machen, nachträglich auch noch mit einer Ismaelitin, einer nahen Verwandten seines Vaters [2]). Dieselbe ehrerbietige kindliche Unterwerfung unter den Willen seines Vaters hatte ihn auch vermocht, sein Heimathland zu verlassen. Da nämlich Isaak den Segen, welchen Jakob sich erlistet hatte, nicht widerrufen wollte, ihm vielmehr bei seiner Flucht schliesslich noch freiwillig bestätigte, Esau dagegen in dem Weissagungsspruch, womit er ihn segnete, in ein unfruchtbares Land verwies und ihm ein Freibeuterleben ankündigte [3]), so erkannte er, dass es jetzt in der That der feste Wille seines Vaters sei, dass das Recht der Erstgeburt und hiemit auch die bevorzugte Erbberechtigung auf Jakob übergehe. Infolgedess betrachtete er bereits

---

1) Gen. 32, 4—7. 2) Gen. 28, 8. 9; vgl. auch oben S. 133 Note 3. 3) Gen. 27, 39. 40; vgl. *Kn.*, *Del.*, *Kl* z. d. St.

jetzt das Besitzthum seines Vaters als ein Besitzthum Jakob's und zog, da für ihr beiderseitiges getrenntes Besitzthum das Land Kanaan nicht Raum bot, in das Land der Horiter auf das Gebirge Seir [1]). So konnte er aber nur handeln, nachdem er seinen früheren Rachegedanken gegen Jakob völlig entsagt hatte. Wenn er jetzt gleichwohl dessen Abgesandte über seine derzeitige Gesinnung im Zweifel liess und mit 400 Mann seinem Bruder entgegenzog, so führte er dabei offenbar nicht wirkliche Feindseligkeit im Schilde, sondern er wollte seinem Bruder nur zeigen, dass wenn er wirklich noch Rachegedanken hegte, es ihm nicht an der nöthigen Macht zu ihrer Ausführung fehle, dass daher auch, wenn er jetzt auf Rächung früherer Unbill verzichte, seine Vergebung eine völlige, seine Aussöhnung eine rückhaltslose sei. Da indess Jakob von dieser Absicht seines Bruders keine Kenntniss hatte, so erfüllte ihn die Nachricht, dass Esau mit 400 Mann ihm entgegenziehe, begreiflicherweise mit grosser Furcht. Zu seiner Rettung und Sicherstellung schlug er aber auch sofort den richtigen Weg ein. Nachdem er für den schlimmsten Fall sein Besitzthum in zwei Theile getheilt hatte, damit, wenn die eine Hälfte etwa von den Mannen Esau's geschlagen und erbeutet werde, die andere doch vielleicht entrinne [2]), suchte er sich sowohl Gottes Schutz als seines Bruders Gnade zu gewinnen. In einem ebenso demüthig dankbaren als brünstig zuversichtlichen Gebete wandte er sich zunächst an Jehova und bat ihn auf Grund all der Verheissungen, welche er ihm gegeben und die er nicht unerfüllt lassen könne, er wolle ihn vor Esau retten. An dem Orte, wo er so sein Herz vor Gott im Gebete ausgeschüttet hatte, beschloss er mit seiner Familie und seinem Besitz die nächste Nacht zu verbringen und das Herannahen Esau's abzuwarten. Um diesem aber auch von vorneherein zu zeigen, dass er in dem Bewusstsein seiner Schuld um Vergebung und um Erneuerung des brüderlichen Verhältnisses bitte, wählte er aus seinen verschiedenen Heerdethieren Geschenke für ihn aus, theilte sie in mehrere durch Zwischenräume von einander getrennte Gruppen und befahl den ihnen beigegebenen Knechten, sofort und noch vor seinem eigenen Zuge her über den Jabbok zu

---

1) Gen. 36, 6. 7. 2) Gen. 32, 8. 9.

ziehen und sie beim Zusammentreffen mit Esau diesem als Geschenke zu bezeichnen, durch welche der hinter ihm dreinfolgende Jakob ihn zu versöhnen wünsche [1]). Im Laufe der Nacht änderte er auch noch seinen früheren Entschluss, sich wenigstens während der bevorstehenden Nacht mit seiner Familie und seinen Heerden auf dem nördlichen Ufer des Jabbok zu halten, dahin ab, dass er seine Weiber und Kinder nebst seinem ganzen Besitzthum auf das südliche Ufer verbrachte, theils wohl um Esau dadurch, dass er auf die natürliche Schutzwehr, welche der Jabbok den Seinen zu bieten geeignet war, verzichtete, ein an den Edelmuth seines Bruders appellirendes Zeichen seines Vertrauens zu geben, theils wohl auch, um sich selbst, indem er allein auf dem nördlichen Ufer zurückblieb, während des Restes der Nacht in einsamem und ungestörtem Gebete auf die Begegnung mit Esau am nächsten Tage vorzubereiten [2]).

Während er so allein war, drang plötzlich ein Mann auf ihn ein und begann mit ihm zu ringen. Jakob erwehrte sich seines Gegners so energisch, dass er von ihm nicht überwunden wurde, vielmehr ihn selbst festhielt. Infolgedess berührte der Gegner die Hüftpfanne Jakob's in einer Weise, dass diese eine Verrenkung erlitt, und verlangte dann, von ihm losgelassen zu werden, da die Morgenröthe bereits angebrochen sei. Jakob aber, welcher an der ungewöhnlichen Folge der Berührung seiner Hüftpfanne erkannte, dass sein Gegner kein gewöhnlicher Mensch, sondern ein höheres Wesen sein müsse, verlangte von ihm zuvor als Bürgschaft dafür, dass er es nicht auf sein Verderben abgesehen habe, einen Abschiedssegen. Der Gegner willfahrte seinem Begehren, indem er ihm den Namen Israel d. i. Gotteskämpfer beilegte; dagegen lehnte er es ab, seinen eigenen Namen zu nennen, indem Jakob bereits aus der wunderbaren Verrenkung seiner Hüfte, zusammengehalten mit dem beigelegten Namen eines Gotteskämpfers, das erkennen konnte, was ihm zu wissen Noth that [3]), dass er nämlich mit Gott, beziehungsweise mit dem Engel Gottes [4]), ge-

1) Gen. 32, 10—22. 2) Vers 14. 22—25.

3) vgl. hiezu auch Richt. 13, 17. 18. 4) vgl. Hos. 12, 4. 5, und über die Gleichsetzung des Engels Gottes mit Gott selbst meine nachex. Propheten II, 59 ff.

rungen habe. Und dass Jakob hierüber auch in der That nicht im Zweifel war, bestätigte er selbst dadurch, dass er den Ort jenes Ringkampfes Peniel d. i. Gottes Angesicht nannte, indem er fröhlich rühmte, er habe Gott Angesicht in Angesicht gesehen, ohne dass seine Seele habe sterben müssen[1]).

Durch diesen Vorgang sollte Jakob in symbolischer Weise die Lage, in welcher er sich dermalen befand, als eine solche, in welche er durch seine Sünde gerathen sei, zum Verständniss gebracht und ihm zugleich die göttliche Antwort auf das Gebet ertheilt werden, welches er im Laufe des verflossenen Tages an Jehova gerichtet hatte und zu dessen Erneuerung er soeben allein auf dem nördlichen Ufer des Jabbok zurückgeblieben war. Gleichwie der Engel Jehova's in Gestalt eines feindseligen Mannes auf ihn eindrang, scheinbar um ihn zu verderben, ebenso schien jetzt Esau mit seinen 400 Bewaffneten auf ihn einzudringen, um für das vordem an ihm begangene Unrecht blutige Rache zu nehmen; ja Gott selbst schien jetzt, indem er ihn der Gewalt Esau's preisgab, auf ihn einzudringen und seine Strafgerechtigkeit gegen ihn walten zu lassen[2]). Wie Jakob sich aber der Angriffe des feindseligen Man-

---

1) Gen. 32, 25 – 33. — Verschiedenheit der Ansichten darüber, ob der hier berichtete Vorgang als historisch oder mythisch (so z. B. *v. Bohlen*, *Tuch*, *Kn.* z. d. St., *v. Lengerke*, Kenaan S. 316 f.) zu betrachten sei, und wenn als historisch, ob er in sinnenfälliger Wirklichkeit vor sich gegangen sei (so z B. *M. Fr. Roos*, Einl. in d. bibl. Gesch. II, 97; *Baumgarten*, Pentateuch I, 285; *Kurtz*, Gesch. I, 181; *Auberlen*, RE. VI, 376; *v. Hofm.*, Schriftb. I, 381 f.; *Del.*, Gen. S. 423; *Hasse*, Gesch. des AB. S. 13) oder nur in einem Traum, einer Vision oder dergl. statt hatte (so z. B. *Hengstenberg*, Bileam S. 51; Gesch. I, 214 f.; *J. P. Lange*, Gen. S. 358; vermittelnd: *Hess*, Gesch. II, 142 f.; *Kl*, Gen. S. 228 f.; vgl. auch *Umbreit*, der Busskampf Jakob's, St. u. Kr. 1848 S. 113 ff.; — über die ältere Literatur vgl. *Kn.*, Gen. S. 260 f.). Dass die Genesis einen geschichtlichen Vorgang von sinnenfälliger Wirklichkeit berichten will, ist an und für sich unverkennbar und wird durch die bleibende Verrenkung der Hüfte Jakob's (32, 32 f.) zweifellos; für eine gegentheilige Ansicht lässt sich aus dem Text der Genesis auch nicht das leiseste Anzeichen erbringen.

2) Nach Gen. 32, 29 hat Jakob, indem er mit seinem Gegner rang, nicht bloss mit Gott, sondern auch mit Menschen gekämpft.

nes zu erwehren suchte, so hatte er auch des von Gott und von Esau ihm drohenden Verderbens sich zu erwehren gesucht: er hatte sich einerseits mit Bitten, Flehen und Weinen an Gott um Erbarmen und Hülfe gewandt [1]), und war andererseits darauf ausgegangen, Esau durch vorausgesandte sühnende Geschenke wie durch Beweise seines Vertrauens zu versöhnen. Dass nun die von ihm gewählten Mittel, um sich des von Gott und dem Bruder drohenden Verderbens zu erwehren, die richtigen und zum Ziele führenden seien, sollte ihm dadurch vergewissert werden, dass sein Gegner im Ringkampf infolge seiner Gegenwehr nicht im Stande war, ihn zu überwinden und zu verderben: Gott kann demüthigem und gläubigem Gebete ebensowenig widerstehen, als Esau dem reumüthigen Verlangen nach Vergebung und Aussöhnung. Zum Zeichen aber, dass Gott im letzten Grunde sich doch nur freiwillig, nämlich aus freiem Erbarmen, von ihm überwinden liess, verrenkte er ihm die Hüfte in einer Weise, dass er sich dem nicht entziehen konnte: die bleibende Hüftverrenkung sollte ihm eine bleibende Mahnung daran sein, dass er einst infolge seiner Sünde mit Gottes strafender Gerechtigkeit einen schweren Kampf zu bestehen und nur der göttlichen Gnade den schliesslichen Sieg zu verdanken hatte. Der ihm als Abschiedssegen beigelegte Name eines Israel oder Gotteskämpfers endlich sollte ihm eine Bestätigung dafür sein, dass, nachdem er in seinem Kampfe mit Gott und Menschen durch die von ihm gewählten Mittel obgesiegt, er beide nun wieder zu Freunden habe.

Obwohl nun Jakob des günstigen Ausgangs seiner Begegnung mit Esau von vornherein göttlich vergewissert war, so unterliess er es doch nicht, seinem Bruder, sobald er ihn auf dem südlichen Ufer des Jabbok in der Ferne erblickte, in demüthigster Weise als einer, welcher der Vergebung bedarf, entgegenzugehen. Dieser aber eilte sofort auf ihn zu, warf sich in herzlichster Weise an seinen Hals, und in einem beiderseitigen Weinen ward Jakob's Schuld ausgelöscht, Esau's Vergebung besiegelt. Von nun an bestand zwischen den beiden Brüdern stets ein ungetrübt brüderliches Verhältniss [2]). Esau erbot sich, Jakob auf seinem wei-

---

1) vgl. Gen. 32, 10 — 13 und Hos. 12, 5. 2) Gen. 33, 1 — 11.

teren Zuge nach Süden mit seinen Reisigen zu begleiten oder ihm eine Schutzmannschaft zurückzulassen. Jakob lehnte diess zwar mit Rücksicht darauf, dass er sich mit seinen jungen Kindern, welche sämmtlich erst zwischen 6 und 12 Jahre zählten, und mit seinen grossentheils frischmelkigen Heerden nur langsam fortbewegen könne, sowie im Vertrauen auf Jehova's Schutz dankend ab, versprach ihm aber, mit ihm an seinem Wohnsitz in Seir zusammenzutreffen [1]). Dass er sein Versprechen irgendwie gehalten habe, wird zwar nicht ausdrücklich berichtet, ist aber in hohem Grade wahrscheinlich. Denn da er erst etwa 10 Jahre nach seiner Rückkehr aus Mesopotamien mit seiner Familie und seinen Heerden nach Hebron kam, um sich dort dauernd niederzulassen [2]), so darf man wohl annehmen, dass er bereits inzwischen einmal allein eine Reise zu seinem greisen Vater, welcher mittlerweile von Berseba nach Hebron übergesiedelt war [3]), unternommen habe. Eine Stütze findet diese Annahme darin, dass Debora, die Amme seiner wohl bereits verstorbenen Mutter Rebekka, ihre letzten Tage bei Jakob zubrachte und bei ihm, noch bevor er nach Hebron übergesiedelt war, starb [4]); diess setzt voraus, dass er mit seinem Vater noch vor seiner Uebersiedelung nach Hebron wieder in Beziehung getreten war, und da Debora schwerlich für sich eine Reise zu Jakob angetreten haben wird, so wird wohl der Schluss zu machen sein, dass Jakob vielmehr nach Hebron gekommen war, seine Mutter aber nicht mehr am Leben fand, und nun deren Amme mit sich zu seiner Familie nahm [5]). Mit dem Besuche seines Vaters in Hebron verband er dann wohl auch einen Besuch seines Bruders im Lande Seir. Jedenfalls fanden sich beide friedlich zusammen, als später ihr Vater in seinem 180. Lebensjahre, 23 Jahre nach Jakob's Rückkehr aus Mesopotamien, in Hebron gestorben war; gemeinsam begruben sie ihn neben seiner Gemahlin Rebekka in der Höhle von Machpela [6]).

---

1) Gen. 33, 12—16. — Wie wenig der von Jakob angegebene Grund eine blosse Ausrede war, erhellt daraus, dass er in der That sehr langsam nach Süden vorwärts rückte, indem er an verschiedenen Orte lange Stationen machte.

2) Gen. 35, 27; vgl. unten S. 150 Note 2.

3) vgl. Gen. 28, 10 mit 35, 27.

4) Gen. 35, 8.

5) Anders *Del.* z. Gen. 35, 8.

6) Gen. 35, 28. 29; 49, 31.

Nach der Aussöhnung mit seinem Bruder am Jabbok zog Jakob zunächst nach Succoth [1]) und richtete sich hier zu längerem Bleiben ein [2]). Später wandte er sich westwärts nach Sichem [3]). Auch hier scheint er einen längeren Aufenthalt beabsichtigt zu haben; denn er erwarb sich das Feld, wo er sein Zelt aufschlug, von den Bewohnern Sichem's gegen eine bestimmte Kaufsumme zu eigen und errichtete daselbst dem Gotte, welcher am Jabbok mit ihm gerungen und ihm das Lob eines Gotteskämpfers gegeben hatte, einen Altar [4]). Die treulose und heillose Weise aber, in welcher nach einiger Zeit Simeon und Levi die Schwächung ihrer Schwester Dina an den Bewohnern Sichem's rächten, verleidete ihm den Aufenthalt auch in dieser Gegend [5]). Als er sich nun bereits mit dem Gedanken trug, Sichem wieder zu verlassen, for-

1) Ueber die Lage von Succoth herrscht grosse Unsicherheit. Da einerseits die Auffindung eines Sâkût oder Sukkûth auf der Westseite des Jordans zwischen Bethsean und dem Wady Mâlih durch *Robinson*, neuere Forschungen S. 406 ff. und *van de Velde*, Reise II, 300 ff.; Memoir pg. 350 nicht zu bestreiten ist und auch das 1 K. 7, 46 erwähnte Succoth wahrscheinlich im Westjordanlande lag, andererseits aber auch ein zum Stammgebiete Gad gehöriges und somit im Ostjordanlande gelegenes Succoth erwähnt wird (Jos. 13, 27; Richt. 8, 4 ff.), so sind zwei Städte dieses Namens anzunehmen (so z. B. auch *Ritter*, Erdkunde 2. A. XV, 446 f.; *v. Raumer*, Palästina S. 256). Da nun weiter sich nicht wahrscheinlich machen lässt, dass Jakob nach seiner Begegnung mit Esau wieder nordwärts gezogen sei (so z. B. *Kn.* z. Gen. 33, 17; *Robinson* a. a. O. S. 409), so kann das Succoth Jakob's weder das westjordanische Succoth gewesen sein (so z. B. *Robinson* und *van de Velde*), noch kann es nördlich vom Jabbok gelegen haben (so z. B. *Kn.* z. Gen. 33, 17; *Thenius* und *Bähr* z. 1 K. 7, 46), sondern muss südlich vom Jabbok gesucht werden, aber schwerlich zwischen dem Wady Nimrîn und dem Arnon (so *Arnold*, RE. XIV, 764; *Del.* z. Gen. 33, 17) — denn in diesem Falle hätte er, als er dann nach Sichem zog (33, 18), doch wieder eine nördliche Richtung einschlagen müssen —, sondern vielmehr zwischen dem Jabbok und der grossen Strasse, welche von es-Salt in Gilead nach Sichem führte (so auch *Riess*, bibl. Geogr. S. 86).

2) Gen. 33, 17. 3) Gen. 33, 18. Im Gegensatz zu dem ostjordanischen Succoth wird hier ausdrücklich bemerkt, dass Sichem bereits im Lande Kanaan gelegen habe. 4) Gen. 33, 18—20; vgl. Jos. 24, 32; — in Act. 7, 16 liegt eine Vermischung verschiedener Begebenheiten vor; Gen. 48, 22 gehört nicht hierher. 5) Gen. 34.

derte Gott ihn auf, nach Bethel zu ziehen und dem Gotte, welcher ihm dort auf seiner Flucht nach Mesopotamien erschienen war, einen Altar zu bauen. Jakob erkannte in dieser Aufforderung eine Mahnung, das Gelübde zu erfüllen, welches er seiner Zeit dort auf sich genommen hatte [1]), zugleich aber auch eine Weisung des Inhaltes, dass es in der Form, in welcher er es bei seiner damaligen mangelhaften Erkenntniss Gottes ausgesprochen hatte, nicht erfüllt werden dürfe. Die Erfüllung sollte vielmehr darin bestehen, dass er und sein ganzes Haus sich fortan völlig und ausschliesslich an Jehova als ihren Gott hingäben und Jakob dess zum Zeichen ihm an der Stelle, wo er ihm zum erstenmal erschienen war und ihn mit seinen Verheissungen begnadet hatte, eine Opferstätte errichte. Da nun aber in seinem Hause neben Jehova [2]) auch noch andere Götter verehrt wurden, wie denn sogar seine Lieblingsgattin Rahel ohne sein Vorwissen bei der Abreise aus Mesopotamien die Teraphim ihres Vaters mitgenommen hatte [3]), so befahl er seinem ganzen Hause, ihm zum Beweis, dass allem Götzendienste, aller Abgötterei und aller Zauberei entsagt werde, sämmtliche Götzenbilder und Amulete einzuhändigen. Was er von derartigen Dingen erhielt, vergrub er unter der Terebinthe von Sichem [4]). Ausserdem mussten alle Glieder seines Hauses zur Versinnbildung des Entschlusses, ihrem bisherigen religiösen Leben als einem unreinen und sündigen entsagen und ein neues und heiliges beginnen zu wollen, eine leibliche Lustration vornehmen und neue Kleider anlegen [5]). Nach dieser Vorbereitung zog er nun unter Gottes Schutz und unbehelligt von den über die Frevelthat Simeon's und Levi's erzürnten Kanaanitern nach Bethel, errichtete dort den Altar und gab dem Orte, wo er ihn erbaut hatte und wo ihm vordem Jehova erschienen war, das Wort zum Namen, welches fortan die Losung seines Lebens bilden sollte: der Gott von Bethel! [6]) Während seines Aufenthaltes in jener Ge-

---

1) vgl. oben S. 137. 2) vgl. Gen. 29, 32. 33. 35; 30, 24.

3) Gen. 31, 19. 30—37. 4) Die Terebinthe von Sichem wird auch Jos. 24, 26 erwähnt, dagegen ein Eichenhain More's bei Sichem Gen 12, 6.

5) Gen. 35, 1—4. 6) Vers 5—7. — Der Name „der Gott *von Bethel!*“ setzt unverkennbar voraus, dass jenem Orte der Name Bethel bereits in früherer Zeit beigelegt worden war.

gend erschien ihm Gott auf's neue und verfügte, dass er den Namen Israel, womit er ihn infolge seines Kampfes am Jabbok getröstet und gesegnet hatte, als Signatur seines derzeitigen probehaltig-geläuterten Wesens fortan für immer führen solle [1]; zugleich wiederholte er ihm die früheren Verheissungen von der zahllosen Vermehrung seiner Nachkommenschaft und von dem dereinstigen Besitze Kanaan's. Auch an dem Orte, wo ihm diese neue Gottesoffenbarung zu Theil geworden war, errichtete Jakob, ähnlich wie früher [2]), eine Denksäule, goss Wein als Trankopfer und Oel darüber aus und nannte auch diesen Ort Bethel. Aber die Bedeutung seines Thuns ist jetzt eine wesentlich andere als früher; jetzt will er lediglich ein Denkmal errichten und wählt hiezu willkürlich einen für seinen Zweck passenden Stein aus [3]), während er bei der früheren Denkmalerrichtung zur Wahl des betreffenden Steines durch den Wahn bestimmt wurde, als ob gerade an diesem Stein die Gegenwart und Offenbarung Gottes gebunden sei; jetzt will er daher auch durch die Ausgiessung von Oel und Wein lediglich Gotte ein Opfer des Dankes darbringen [4]), während er früher den Stein selbst durch die Ueberschüttung mit Oel zu ehren gedachte; und während er früher den Ort, wo ihm Gott im Traum erschienen war, darum Bethel nannte, weil er sich die Gegenwart Gottes als an jenem Orte und besonders an jenem Steine haftend vorstellte [5]), hat er inzwischen aus vielfältiger Erfahrung gelernt, dass Gott auch an jedem anderen Orte gegenwärtig sein und sich offenbaren könne, und nennt daher jetzt auch die Stelle der Gegend von Lus, wo sich ihm Gott soeben geoffenbart hat, ein Bethel d. i. einen Ort der Gegenwart und Offenbarung Gottes [6]).

---

1) Dass der Erzähler nicht der Meinung gewesen sein kann, Gott habe jetzt dem Jakob zum erstenmal den Namen Israel beigelegt, ergiebt sich daraus, dass aus der vorliegenden Erzählung die Bedeutung dieses Namens in keiner Weise zu entnehmen wäre. 2) vgl. oben S. 137.

3) Ebenso wie bei der Errichtung des Denkmals zur Erinnerung an den Friedensschluss mit Laban Gen. 31, 45, oder bei der Errichtung des Denkmals auf dem Grab der Rahel 35, 20; vgl. hiezu auch die Pflanzung einer Tamariske in Berseba durch Abraham 21, 33 und hiezu oben S. 121.

4) vgl. die Worte וַיַּסֵּךְ עָלֶיהָ נֶסֶךְ und deren Voranstellung vor וַיִּצֹק עָלֶיהָ שָׁמֶן in Gen. 35, 14. 5) Gen. 28, 16. 17. 6) Gen. 35, 9—15.

Einige Zeit später verliess Jakob dieses Bethel und zog über Bethlehem, in dessen Nähe Rahel über der Geburt ihres zweiten Sohnes, Benjamin's, starb [1]), nach dem Heerdenthurm bei Bethlehem, und von da endlich, ungefähr 10 Jahre nach seinem Auszug aus Mesopotamien [2]), an seinen letzten Aufenthaltsort in Ka-

---

1) Dass nach Gen. 35, 16—20; 48, 7 das Grab der Rahel in nicht allzugrosser Entfernung von Bethlehem zu suchen sei, kann nicht bezweifelt werden. Auf Grund von 1 S. 10, 2 im Zusammenhalt mit 1 S. 9, 6 nimmt man aber neuerdings meist an (*Thenius* und *Erdmann* z. 1 S. 10, 2; *v. Lengerke*, Kenaan S. 324; *Kn.* z. Gen. 35, 16; *Graf* und *Nägelsbach* z. Jer. 31, 15; *Kneucker*, BL. II, 135; *Hitzig*, Gesch. S. 48), dass es zwischen Rama und Gibea im Stammgebiete Benjamin gelegen habe. *Riess*, Geogr. S. 79, lässt sich durch diese Stellen zu der Hypothese bestimmen, dass die Benjaminiten ihrer Ahnfrau auf ihrem Gebiete ein Kenotaphium errichtet hätten; *Del.*, Gen. S. 434, vermuthet, dass Samuel den Saul 1 S. 10, 2 auf einem „irrationalen Umwege" von Rama nach Gibea zurückweise. Indess sind die Ortsangaben in 1 S. 9, 6 und 10, 2 so unsicherer Deutung, dass es bedenklich erscheint, mit Berufung auf sie die klaren Aussagen von Gen. 35, 16—20; 48, 7 zu bestreiten (vgl. *Kl* z. 1 S. 9, 6; 10, 2). Die Annahme, dass hier mit Ephrata eine benjaminitische Stadt dieses Namens gemeint sei, die Worte הִוא בֵּית לָחֶם aber irrthümliche Glosse eines Späteren seien, ist darum unwahrscheinlich, weil sich ein benjaminitisches Ephrata nicht nachweisen lässt und die vermeintliche Glosse nicht bloss Gen. 35, 19, sondern auch 48, 7 auftreten würde. Aus Jer. 31, 15 aber lässt sich über die Lage des Grabes der Rahel gar nichts erschliessen: gerade in Rama erhebt nämlich Rahel nach dieser Stelle ihr Klagegeschrei nur darum, weil Rama die hochgelegene Grenzstadt der beiden Reiche war (vgl. 1 K. 15, 17. 21. 22; 2 Chr. 16, 1. 5. 6), von wo ihr Klageschrei nach beiden Seiten weithin erschallt; vgl. *Kl* z. d. St.

2) Die Länge dieses Zeitraums berechnet sich in folgender Weise. Joseph wurde nach 14jährigem Aufenthalte Jakob's in Mesopotamien geboren (Gen. 30, 25. 26), war also beim Auszug aus Mesopotamien 6 Jahre alt (31, 38. 41). Jakob's Tochter Dina war mit Joseph ungefähr gleichalterig, keinesfalls älter, eher jünger (30, 19—21), zählte also beim Auszug aus Mesopotamien ebenfalls etwa 6 Jahre. Da sie nun zu der Zeit, wo sie von Sichem geschwächt wurde (34, 1 ff.), schwerlich jünger als 12 — 14 Jahre gewesen sein wird, so müssen zwischen dem Aufbruch Jakob's aus Mesopotamien und seinem Aufbruch aus der Gegend von Sichem bereits 6—8 Jahre in der Mitte liegen. Grösser aber kann auf der anderen Seite dieser Zeitraum auch nicht gewesen sein. Denn zu der Zeit, wo Joseph

naan, nach Hebron [1]), wo er noch geraume Zeit mit seinem Vater zusammenlebte.

Mit der Ankunft Jakob's in Hebron geht die eigentlich patriarchalische Zeit d. i. die Zeit, in welcher die drei Ahnherren des israelitischen Volkes zur Kenntniss des wahren Gottes, zum Glauben an ihn und zum Gehorsam gegen seinen Willen erzogen wurden, zu Ende. Während der nächstfolgenden Jahrhunderte sollte nun jene verheissene Vermehrung der Nachkommenschaft der Patriarchen beginnen, durch welche diese zahllos werden sollte wie der Staub der Erde, die Sterne des Himmels, der Sand des Meeres [2]). Den ersten Ansatz zu dieser Vermehrung bilden die zwölf Söhne Jakob's. Aber nicht im Lande der Verheissung selbst sollte der weitere Verlauf dieses Vermehrungsprocesses sich vollziehen, sondern in einem fremden Lande, wo Jakob's Nachkommenschaft in strenger Absonderung von den übrigen Bewohnern leben konnte. Denn anderenfalls stand zu befürchten, dass die Nachkommen Jakob's sich mit den Kananitern vermischen und hiedurch wie den gleichen Sünden so auch dem gleichen Gerichte verfallen würden. Bereits hatte Juda, Jakob's vierter Sohn, eine Kanaaniterin

---

nach Aegypten verkauft wurde, weideten Jakob's Heerden bereits wieder bei Sichem (37, 13): es mussten daher damals seit der Frevelthat, durch welche Simeon und Levi die Schwächung ihrer Schwester an den Sichemiten zu rächen suchten, bereits mehrere Jahre verflossen sein (vgl. 34, 30; 35, 5). Die Anzahl dieser Jahre kann aber nicht mehr als 3—5 Jahre betragen: denn da Joseph als 17jähriger Jüngling von seinen Brüdern verkauft wurde (37, 2), so liegen zwischen der Rückkehr Jakob's aus Mesopotamien und dem Verkaufe Joseph's überhaupt nur 11 Jahre. Da ferner Jakob zur Zeit des Verkaufes Joseph's bereits in Hebron wohnte (35, 27; 37, 1), so können, wenn das Vergehen an Dina in ihr 12. Jahr fiel, seit dem Aufbruch von Sichem höchstens 5 Jahre verstrichen sein; fiel jenes Vergehen aber erst in das 14. Jahr Dina's, sogar nur 3 Jahre. Und da endlich Jakob nach dem Abzug von Sichem einige Zeit in Bethel gewohnt zu haben scheint (35, 1), ferner bei Bethlehem und dem Heerdenthurm längeren Aufenthalt nahm (35, 16—22), auch wohl schon einige Zeit in Hebron gewohnt hatte, als Joseph von seinen Brüdern verhandelt wurde, so wird Jakob etwa 10 Jahre nach seinem Aufbruch aus Mesopotamien in Hebron angelangt sein.

1) Gen. 35, 16—22. 27; vgl. 37, 14; 46, 1.

2) Gen. 13, 16; 15, 5; 22, 17.

zum Weibe genommen [1]) und war infolge seiner Verbindung mit den Kanaanitern in schwere Sünde gerathen [2]). Aber auch in das ursprüngliche Heimathland ihrer Väter zwischen dem Euphrat und Tigris durften sie nicht zurückkehren; denn auch dort wären sie ähnlichen Gefahren ausgesetzt gewesen, wie in Kanaan: sie würden sich mit den nahe verwandten, aber halb heidnischen Bewohnern Mesopotamiens vermischt haben und hiedurch in Polytheismus und Götzendienst zurückgesunken sein. Vielmehr mussten sie sich südwestlich nach Aegypten werden, wo ein Volk wohnte, welches sich in strenger Absonderung von allen Fremden hielt und insbesondere die Hirten auf's tiefste verachtete [3]).

Die Uebersiedelung nach Aegypten wurde dadurch vorbereitet, dass Gott die Folgen einer Frevelthat der Söhne Jakob's an ihrem Bruder Joseph so regierte, dass hiedurch für die erwählte Familie der Weg nach Aegypten gebahnt wurde [4]).

Als die Söhne Jakob's einst die Heerden ihres in Hebron ansässig gewordenen Vaters erst bei Sichem, dann nördlich hievon bei Dothaim oder Dothan (südlich von der Ebene Jesreel) weideten, schickte Jakob den damals 17jährigen Joseph aus, um Nachrichten über das Ergehen seiner Brüder und der ihnen anvertrauten Heerden einzuziehen [5]). Als sie ihn erblickten, fassten sie theils aus Aerger darüber, dass er die über sie umlaufenden übelen Nachreden ihrem Vater hinterbrachte [6]), theils aus Neid über die ihm von ihrem Vater zu Theil werdende Bevorzugung [7]), theils auch aus Besorgniss, er möchte dereinst eine oberherrliche Stellung über sie gewinnen [8]), den Beschluss, ihn aus dem Wege zu schaffen, und verkauften ihn — im 108. Lebensjahre Jakob's, 12 Jahre vor Isaak's Tod — um 20 Sekel Silber an eine Karavane arabischer Kaufleute, welche gerade aus dem Ostjordanlande auf der alten Karavanenstrasse über Skythopolis und Ramle nach

---

1) Gen. 38, 1—11. 2) Vers 12—30.

3) Gen. 43, 32; 46, 34; vgl. *Del.* zu letzterer Stelle.

4) Ueber die Schicksale Joseph's und seinen Charakter vgl. die trefflichen Bemerkungen von *F. C. v. Moser*, Doctor Leidemit. Neue Ausg. Frankf. 1843 S. 98 ff. und von *Auberlen*, Joseph. RE. VII, 17 ff.; — auch Ps. 105, 17 ff. 5) Gen. 37, 12—17. 6) Vers 2.

7) Vers 3. 4. 8) Vers 5—11. 18. 19.

Aegypten zogen [1]). Ihren Vater täuschten sie durch die Vorspiegelung, dass er von einem wilden Thiere zerrissen worden sei [2]).

In Aegypten kam Joseph in den Besitz Potiphar's, des Obersten der königlichen Leibwache [3]), welcher als Chef der Executivgewalt auch die Oberaufsicht über das Staatsgefängniss führte und daher in einer für diesen Zweck hergerichteten Abtheilung des jedenfalls weitläufigen Gebäudes seine Wohnung hatte [4]). Durch seine Brauchbarkeit und Zuverlässigkeit gewann er sich hier so sehr das Vertrauen seines Herrn, dass dieser ihn zu seinem Haushofmeister machte [5]). In dieser Stellung scheint er einige Jahre, vielleicht sogar 8—10 Jahre, verbracht zu haben. Darnach begann für ihn eine noch tiefere Demüthigung. Potiphar's Frau warf ihren lüsternen Blick auf den schönen Jüngling und suchte ihn zum Ehebruch zu verleiten. Da er aber in seiner Gottesfurcht ihren Wünschen zu willfahren sich beharrlich weigerte, so beschloss sie sich für sein Verschmähen dadurch zu rächen, dass sie ihn bei ihrem Gemahl verleumdete, als habe er ihr Ungebürliches zugemuthet [6]). Die Strafen, welche nach ägyptischem Rechte auf derartigen Vergehen standen, waren strenge: Nothzucht wurde mit Todtprügelung, Ehebruch mit Entmannung geahndet [7]). Sei es nun, dass Potiphar der Aussage seines Weibes doch nicht ganz traute, sei es, dass Joseph's bisheriges Wohlverhalten ihn milder stimmte, kurz er warf ihn, nachdem der erste Zorn verraucht war, nur in das Gefängniss für Staatsverbrecher [8]). Aber auch hier gewann er sich sehr bald die Zuneigung des Kerkermeisters, welcher ihm schliesslich die Aufsicht über seine sämmtlichen Mitgefangenen anvertraute [9]).

---

1) Gen. 37, 18 — 30. 2) Vers 31 — 35.

3) Gen. 37, 36; 39, 1. Wenn Potiphar (eigentlich Petiphra d. i. dem Sonnengotte Ra geweiht; vgl. *Ebers*, Aegypten S. 295 f.; *Del.*, Gen. S. 452; *Speaker's* Bible I, 1. pg. 479) סְרִיס פַּרְעֹה genannt wird, so ist er damit nicht als ein Eunuche, sondern als ein Hofbeamter bezeichnet; denn einem Eunuchen würde man schwerlich das Commando über die Leibwache anvertraut haben. 4) Gen. 40, 3. 7. 5) Gen. 39, 2—6.

6) Vers 6—16. 7) *Diodorus*, I. 77. 78; *Ebers*, Aegypten S. 319 Note 4. 8) Gen. 39, 17—20. 9) Vers 21—23.

Als nach einiger Zeit auch zwei Hofbeamte in das Staatsgefängniss geworfen wurden, überwies ihm Potiphar selber die Bedienung beider [1]). Hiemit begann sich sein Weg, nachdem er ihn behufs seiner Läuterung von allem Ehrgeiz und jeder Selbstüberhebung zuerst in die tiefste Tiefe hinabgeführt hatte, wieder aufwärts zu wenden. Da er den beiden Hofbeamten zwei bedeutungsvolle Träume durch Gottes Erleuchtung richtig zu deuten vermochte [2]), so wurde er, als Pharao zwei Jahre später [3]), in Joseph's 30. Lebensjahre [4]), ebenfalls zwei bedeutungsvolle Träume hatte, und keiner seiner Traumdeuter sie zu deuten vermochte, vor Pharao beschieden [5]). Kraft göttlicher Eingebung gelang es ihm, dem Könige die Bedeutung seiner Träume anzugeben [6]). Durch diese Träume habe Gott dem Pharao verkündet, dass demnächst sieben sehr fruchtbare Jahre und dann sieben ebenso unfruchtbare Jahre kommen werden [7]). Hienach sei es die gottgewollte Pflicht des Königs, während der nächstbevorstehenden sieben fruchtbaren Jahre immer den je fünften Theil des eingeernteten Getreides als Abgabe zu erheben und für die folgenden sieben unfruchtbaren Jahre aufzuspeichern [8]). Von der augenscheinlichen und unwidersprechlichen Richtigkeit dieser Deutung und der daraus gezogenen Schlussfolgerung durchdrungen, erkannte Pharao in Joseph den rechten, von Gott selbst ausgerüsteten Mann [9]) für die Durchführung der von ihm angerathenen Maassregel. Daher nationalisirte er ihn als Aegypter, indem er ihm den ägyptischen Namen

---

1) Gen. 40, 1—4. 2) Vers 5—23. 3) Gen. 41, 1.
4) Vers 46. 5) Gen. 40, 23 — 41, 14.
6) Gen. 41, 16, vgl. Vers 8. 15. 7) Vers 25—32.
8) Vers 33—36; vgl. 37, 24—26 u. *Kn.* z. d. St., wonach diese Steuer nicht als eine drückende empfunden werden konnte. Zur richtigen Beurtheilung des von Joseph 41, 33—36 gemachten Vorschlags und des von ihm nach 47, 24—26 beobachteten Verfahrens ist mit *Auberlen*, RE. VII, 20 zu bedenken, „dass eine durchgreifende Organisation des Canalwesens, worauf die Fruchtbarkeit des Landes vorzüglich beruhte (vielleicht stellten die Hungerjahre heraus, dass der Misswachs vorzüglich im Mangel hieran seinen Grund habe), nur durch Centralisation des Grundeigenthums in den Händen der Regierung möglich war.“ Vgl. auch *Winer*, RWB. I, 605; *Hengstenberg*, Gesch. I, 226 ff. 9) Gen. 41, 38. 39.

צפנת פענח d. i. Erhalter des Lebens gab [1]), fügte ihn, wie es scheint, der obersten unter den ägyptischen Kasten, der Priesterkaste, ein, indem er ihn linnene Gewänder anlegen liess und ihn mit Asenath, der Tochter Potiphera's, des Oberpriesters von On oder Heliopolis, vermählte [2]), erhob ihn zur höchsten Würde, welche

---

1) Gen. 41, 45; vgl. *Kn.* u. *Kl* z. d. St.; *Speaker's* Bible I, 1 pg. 480 ff. *Del.*, Gen. S. 452. Dagegen deutet *Brugsch*, histoire 2. ed. pg. 169, den fraglichen Namen: le gouverneur du district de la ville de la vie und versteht unter diesem District den sethroitischen Nomos; ebenso in seinem Vortrag auf dem internationalen Orientalistencongress zu London, vgl. Report of the proceedings of the second international Congress of Orientalists. London 1873 pg. 28. 2) Gen. 41, 42. 45. — Der Name Potiphera ist identisch mit dem Namen Potiphar (vgl. hierüber oben S. 153 Note 3). — Der Name Asenath scheint die Göttin Isis-Neith zu bezeichnen; vgl. *Speaker's* Bible I, 1 pg. 479 f.; *Del.*, Gen. S. 452. — Die Einordnnng Joseph's in die Priesterkaste scheint daraus gefolgert werden zu müssen, dass die obersten Räthe des Königs der Priesterkaste angehörten wie auch dieser selbst zur Priesterkaste gerechnet wurde (vgl. *Kn.* z. Jes. 19, 12—14); ferner daraus, dass er mit feinem Linnen bekleidet wurde, was nach *Herodot* II, 37 die Kleidung der Priester war; und endlich daraus, dass er mit der Tochter eines der vornehmsten Priester vermählt wurde. Obgleich es aber hienach höchst wahrscheinlich ist, dass Joseph in die Priesterkaste eingereiht wurde, so berechtigt diess doch nicht zu der Annahme, dass er hiedurch auch zur Theilnahme an dem ägyptischen Götterdienste gedrängt wurde. Pharao hatte in ihm einen Mann erkannt, in welchem der Geist Gottes so sichtbar und so mächtig waltete, wie in keinem der priesterlichen Weisen Aegyptens. Musste er daher bei seiner Naturalisirung als Aegypter einer der dort bestehenden Kasten eingefügt werden, so war es selbstverständlich, dass diess nur die Priesterkaste sein konnte. Aber ihn nun auch zu dem Dienste der ägyptischen Götter zu nöthigen, wäre eine Versündigung gegen den Gott gewesen, dem er diente und welcher ihn in einer Weise befähigte, wie sich dessen keiner der ägyptischen Priester in Bezug auf seine ägyptischen Götter rühmen konnte. Nichts lag aber Pharao ferner, als sich an dem Gotte versündigen zu wollen, welchem Joseph seine sonderliche Erleuchtung verdankte. Man hat sich freilich darauf berufen, dass Joseph's Haushofmeister von dem silbernen Becher, welcher sich in Benjamin's Getreidesack fand, erklärte, sein Herr gebrauche ihn zum Wahrsagen (44, 5; vgl. *Kn.* z. d. St.), und dass Joseph selbst seinen Brüdern vorhielt, sie hätten wissen können, dass ein Mann von seiner Stellung, ein Angehöriger

es ausser der königlichen im Reiche geben konnte, und betraute ihn mit der Verwaltung des ganzen Landes, indem er ihm seinen eigenen Siegelring übergab, die goldene Amtskette um seinen Hals legte, ihn auf dem zweiten der königlichen Wagen in der Hauptstadt einen feierlichen Umzug halten liess und den Befehl gab, dass sich Jedermann vor ihm niederwerfen solle [1]).

In ebenso erspriesslicher Thätigkeit wie voller Befriedigung verflossen ihm die nunmehr anbrechenden sieben fruchtbaren Jahre. In dieser Zeit wurden ihm zwei Söhne geboren. Den Aeltesten nannte er Manasse, מְנַשֶּׁה, d. i. Er bringt in Vergessenheit, indem er dankbar rühmte, dass Gott durch den reichen Segen, welchen er jetzt über ihn ausgeströmt, bewirkt habe, dass er der schweren Mühsal, die er 13 Jahre lang in Aegypten zu erdulden hatte, und seiner Familie, insofern er sie bisher als die letzte Ursächerin seiner Leiden anklagen musste, vergessen d. h. allen Groll und alle

---

der Priesterkaste, den Dieb seines Bechers vermöge Wahrsagung zu erkennen im Stande sei (44, 15). Aber wie es nur ein Vorgeben war, dass Benjamin den Becher gestohlen habe, so wird es auch nur ein Vorgeben gewesen sein, dass er vermittelst des Bechers zu wahrsagen pflegte, erfunden in Uebereinstimmung damit, dass ihn seine Brüder für einen geborenen Aegypter und Priester der ägyptischen Götter hielten. Endlich lässt sich auch aus 43, 32 nicht folgern, dass er religiöse Bedenken getragen habe, mit seinen Brüdern zusammenzuspeisen; denn mit der zweiten Hälfte von Vers 32^b will nur angegeben sein, warum die Brüder Joseph's nicht mit den übrigen Aegyptern zusammenessen durften; der Grund aber, wesshalb sie auch nicht mit Joseph an der gleichen Tafel sassen, ist derselbe, um dessentwillen es auch den Aegyptern versagt war: der von ihnen noch nicht als Bruder erkannte Joseph ist für sie ein viel zu vornehmer Mann, als dass sie, die hebräischen Hirten, mit ihm an dem gleichen Tische sitzen dürften. Entscheidend aber ist gegen die Unterstellung, dass er als Mitglied der ägyptischen Priesterkaste auch ein Diener der ägyptischen Götter geworden sei, sein in 50, 24. 25 bezeugter fester Glaube an den Gott seiner Väter und an die von ihm gegebenen Verheissungen; vgl. auch Hebr. 11, 22.

1) Gen. 41, 40—44. Ueber die goldene Amtskette vgl. *Kn.* z. Ex. 28, 30 (S. 288). Das ägyptische Wort *abrek* bedeutet entweder: wirf dich nieder! (*Benfey*, über das Verhältniss der ägypt. Sprache zum sem. Sprachstamm S. 302 f.; *Kn.* z. Gen. 41, 43; *Del.*, Gen. S. 452) oder wahrscheinlicher: freue dich! (*Speaker's* Bible I, 1 pg. 482).

Bitterkeit gegen sie fahren lassen könne[1]). Seinen jüngeren Sohn nannte er Ephraim, d. i. Doppelfruchtbarkeit, weil Gott ihn fruchtbar gemacht hatte im Lande seiner früheren Bedrückung[2]).

Auf die sieben fruchtbaren Jahre folgten den Träumen Pharao's entsprechend sieben unfruchtbare Jahre[3]). Die hiemit aus-

---

1) Gen. 41, 51. Dass V. 51 nicht aussagen will, Joseph habe sich innerlich ganz und gar von seiner Familie losgelöst, zeigen deutlich Stellen wie 42, 24; 43, 6. 7. 27. 30; 45, 5—8. 14. 15; 50, 24. 25. Allerdings lässt er auch seinen Vater ohne Nachricht über sein Leben und Wohlbefinden (45, 26—28). Man wird diess indess nicht eben besonders auffallend finden (gegen *Kn.*, Gen. S. 318 u. Andere), wenn man einerseits bedenkt, dass er nicht wusste, dass sein Vater ihn als todt beweinte, und andererseits sich erinnert, dass infolge göttlicher Fügungen dergleichen äusserliche Lostrennungen vom Vaterhause schon wiederholt vorgekommen waren: Abraham erfuhr nur ganz gelegentlich etwas über die Ereignisse, welche sich seit seinem Wegzuge aus dem Vaterhause dort zugetragen hatten (22, 20 ff.); ebenso wird nirgends berichtet, dass Jakob nach seiner Flucht noch Beziehungen mit seinem Elternhause unterhalten hätte, und die an Esau gesandte Botschaft (32, 5. 6) macht es ausserdem auch noch sehr unwahrscheinlich. So wird denn auch Joseph darauf verzichtet haben, selbstwillig die Beziehungen zu seines Vaters Hause wieder anzuknüpfen, vielmehr geduldig gewartet haben, bis der Gott seiner Väter ihm durch seine Führungen den rechten Zeitpunkt hiezu anwies. 2) Gen. 41, 52.

3) *Brugsch*, histoire d'Égypte ed. 2 pg. 176 sqq., glaubt diese Hungersnoth als auch auf den Denkmälern Aegyptens erwähnt nachweisen zu können. In einer Inschrift auf der Mauer eines Grabes von el-Kab erzählt der Besitzer dieses Grabes, Baba mit Namen, er sei nicht nur seine zahlreiche Familie, 52 Kinder, auskömmlich zu ernähren im Stande gewesen, sondern habe auch noch, als eine vieljährige Hungersnoth ausgebrochen war, während jeder einzelnen Hungersnoth der Stadt Getreide abgeben können. Nun enthält zwar die Inschrift keinen Königsnamen, durch welchen das Zeitalter Baba's festgestellt würde; aber aus der Ausschmückung des Grabes wie aus dem Charakter der Schriftzüge auf der Inschrift glaubt Brugsch schliessen zu müssen, dass Baba unter der 17. Dynastie gelebt habe. Eine Bestätigung dieser Annahme findet er darin, dass auf der Inschrift des benachbarten Grabes ein Officier Namens Aachmes, ein Zeitgenosse des Königs Amosis, als seinen Vater einen gewissen Baba, Zeitgenossen und Officier des Königs Raskenen, erwähnt, wodurch, wenn anders dieser Baba mit jenem identisch ist, das Zeitalter Baba's allerdings festgestellt ist. Dass nun die von Baba

brechende Hungersnoth erstreckte sich wie auf Aegypten, so auch auf die umliegenden Länder. Nirgends war Getreide zu finden, als in den königlichen Kornmagazinen von Aegypten. Dort mussten die Aegypter ihr Getreide kaufen [1]), und ebendahin sandte auch Jakob zu gleichem Zwecke seine sämmtlichen Söhne mit Ausnahme des damals etwa 22–24jährigen Benjamin [2]), des einzigen ihm noch verbliebenen Sohnes seiner geliebten Rahel [3]). Das anscheinend harte Verhalten, welches Joseph sowohl bei dieser Gelegenheit [4]), als auch bei der zweitmaligen Ankunft der Söhne Jakob's im folgenden Jahre, wo auch Benjamin nach Aegypten mitgezogen war [5]), gegen die ihn nicht erkennenden Brüder einschlug, lässt sich weder aus persönlicher Rachsucht [6]), noch auch aus innerlicher Entfremdung gegen seine Familie [7]) erklären. Vielmehr gieng seine Absicht bei der erstmaligen Ankunft der Söhne Jakob's dahin, sich über das Leben und Wohlbefinden seines Vaters und seines Bruders Benjamin Gewissheit zu verschaffen [8]) und zugleich den letzteren in seine Hände zu bekommen, um ihn vor etwaiger ähnlicher Vergewaltigung, wie er sie selbst von sei-

---

erwähnte Hungersnoth dieselbe sei, welche nach der Genesis in der Zeit Joseph's statt hatte, hält Brugsch für um so sicherer, als eine solche Hungersnoth nur äusserst selten eintrete. Völlige Sicherheit bestünde indess nur dann, wenn sich nachweisen liesse, dass Baba und Joseph Zeitgenossen waren, also die Einwanderung Jakob's zur Zeit der 17. Dynastie erfolgte. Allein bei der noch immer nicht gehobenen Unsicherheit der älteren ägyptischen Chronologie (vgl. hierüber unten Periode 4 Abschn. 2) kommt man dermalen über die blosse Möglichkeit nicht hinaus, zumal wenn man bedenkt, dass nach Jes. 19, 5—10; Sach. 14, 18 eine schwere Hungersnoth infolge von Misswachs denn doch auch in Aegypten nichts unerhörtes sein konnte; spricht doch auch der Gouverneur Ameni zur Zeit Usurtasen's I (nach Brugsch vor 2400 v. Ch.) von Hungerjahren, welche zur Zeit seiner Verwaltung eingetreten waren, vgl. *Brugsch*, histoire ed. 2 pg. 90.

1) Gen. 41, 53—57. 2) Ueber die Zeit der Geburt Benjamin's vgl. Gen. 35, 16—20 und hiezu oben S. 150 Note 2.

3) Gen. 42, 1—4; vgl. Vers 38; Cap. 43, 6—14.

4) Gen. 42, 5—38. 5) Gen. 43, 1—44, 34.

6) vgl. hiegegen Gen. 42, 24; 43, 30; 45, 1. 2; 50, 19—21.

7) vgl. oben S. 157 Note 1.

8) Gen. 43, 6. 7.

nen Halbbrüdern erfahren hatte, sicher zu stellen [1]). Und bei der zweitmaligen Ankunft war sein Verhalten gegen seine Brüder von dem Bestreben geleitet, sie gründlich darauf hin zu prüfen, wie sie gegen Benjamin gesinnt seien und ob auch für alle Zukunft aus Benjamin's Zusammenleben mit ihnen keine Gefahr für diesen zu besorgen sei [2]). Nachdem er auch hierüber die befriedigendste Gewissheit erlangt hatte [3]), gab er sich seinen Brüdern zu erkennen und lud sie unter dem Hinweis darauf, dass noch weitere fünf Hungerjahre bevorstünden, auf Grund der Zustimmung Pharao's [4]) ein, mit ihrem Vater, ihren Familien, ihren Heerden und all ihrem Besitz nach Aegypten überzusiedeln [5]).

So zog denn nun Jakob in seinem 130. und Joseph's 39. Lebensjahre [6]) infolge wunderbarer göttlicher Führung mit seiner gesammten Familie [7]) nach Aegypten hinab. Damit er dessen

1) Gen. 42, 15. 16. 20. 34; 43, 3—5. 7—9.

2) Gen. 44, 1—13.

3) Gen. 44, 14—45, 1.

4) Gen. 45, 16—20.

5) Gen. 45, 6—11. 21—28.

6) Gen. 47, 9; 41, 46.

7) Die Zahl der Nachkommen Jakob's, welche mit diesem nach Aegypten kamen, scheint 46, 26 auf 66 angegeben zu werden; rechnet man hiezu noch Jakob selbst nebst Joseph und dessen beiden in Aegypten geborenen Söhnen Manasse und Ephraim, so ergiebt sich die Zahl 70 (vgl. 46, 27; Ex. 1, 5; Dt. 10, 22; — LXX u. Act. 7, 14 rechnen sogar 75 Seelen, indem sie in 46, 20 nach 50, 23; Num. 26, 28 ff.; 1 Chr. 7, 14 ff. noch 3 Enkel und 2 Urenkel Joseph's hinzunehmen). Bei dieser Rechnung sind die Töchter Jakob's (37, 35; 46, 7) mit Ausnahme der entehrten und dann ledig gebliebenen Dina (46, 15; vgl. Cap. 34) und einer Tochter Aser's Namens Serach (46, 17; vgl. Num. 26, 46), bei der wohl ähnliches statt hatte, nicht mitgezählt. Ueberblickt man aber die einzelnen Posten, aus welchen sich nach 46, 8—25 die Summe von 66, beziehungsweise 70 Seelen zusammensetzt, so ergiebt sich sofort die Unmöglichkeit, dass alle die hier genannten wirklich bereits mit Jakob nach Aegypten gekommen sein können. Denn da Ruben nach dem erstmaligen Getreidekauf erst zwei Söhne hatte (42, 37), so wird er etwa ein Jahr später schwerlich bereits vier Söhne gehabt haben (46, 9). Endlich ist es unmöglich, dass Juda von seinem Sohne Perez, den ihm die hinterlassene Wittwe seines verstorbenen Sohnes Er in Blutschande geboren hatte (Cap. 38), bereits zwei Enkel gehabt haben sollte (46, 12). Denn da Juda bei dem Einzug in Aegypten erst ungefähr 43 Jahre alt war (vgl. 47, 9 mit 29, 34. 35 u. oben S. 135

aber auch zweifellos vergewissert sei, dass diese Uebersiedelung nach dem Willen seines Gottes geschehe, erschien ihm Gott, be-

---

Note 5), so hätte sowohl er selbst als sein Sohn Er bereits mit 13, und sein Sohn Perez, welcher dann in Juda's 29. Lebensjahre geboren worden wäre, sogar schon mit 12 Jahren geheirathet haben müssen (vgl. hiezu besonders *Hengstenberg*, Pentateuch II, 354 ff.; *Kurtz*, Gesch. I, 215 ff.). Angesichts dieser Schwierigkeiten könnte man zu der Annahme geneigt sein, dass die Einwanderung der Familie Jakob's nicht auf einmal, sondern nur successiv erfolgt sei, einzelne seiner Söhne und Enkel ihm erst später nach Aegypten nachgefolgt seien. Die in 46, 26. 27 gebrauchten Ausdrücke (הַבָּאָה לְיַעֲקֹב מִצְרַיְמָה) würden dem nicht entgegen sein, da hier nicht gesagt ist, dass die 66 Seelen gleichzeitig mit Jakob nach Aegypten gekommen seien. Wohl aber sind entscheidend hiegegen die Stellen 46, 5–7. 28; 47, 1. 2. Da nun auch nicht wahrscheinlich ist, dass der Erzähler aus irgend welchem Grunde auch diejenigen Nachkommen Jakob's, welche noch in lumbis patrum waren, als mit Jakob nach Aegypten hinabgezogen in Rechnung zu bringen beabsichtigt habe, (so z. B. *Hengstenberg*, *Kurtz*, *Kl*, *Del.*, *Rösch* RE. XVIII, 441), so wird man wohl anzunehmen haben, dass der Erzähler in 46, 9 — 25 ein bereits vorgefundenes Verzeichniss derjenigen Nachkommen Jakob's mittheile, welche ihm noch bei seinen Lebzeiten geboren worden waren (vgl. hiefür V. 15. 18. 22. 25), sich aber durch die anderwärts vorgefundene Nachricht, dass Jakob mit seiner ganzen Familie nach Aegypten gezogen sei, zu der Vorstellung verleiten liess, als seien die in diesem Verzeichniss genannten Personen sämmtlich, mit Ausnahme Joseph's und seiner Söhne, bereits vor der Einwanderung in Aegypten geboren gewesen, und nun von dieser Voraussetzung aus das Verzeichniss durch die Verse 8. 26. 27 einrahmte. Betrug aber auch hienach die Zahl derjenigen Nachkommen Jakob's, welche mit ihm nach Aegypten zogen, noch nicht 66, so muss dagegen die Zahl des mit ihm in Aegypten eingewanderten Gesindes auf etwa 5—6000 Seelen geschätzt werden. Denn da Abraham nach 14, 14 mit 318 hausbürtigen Knechten einen Kriegszug unternehmen konnte, weiter aber auch geschenkte (12, 16) und gekaufte (12, 5; 17, 23. 27) Knechte hatte, auch schwerlich seine Heerden während des Kriegszuges ohne genügende Bedeckung zurück liess, so muss er mindestens über 500 waffenfähige Knechte geboten haben. Rechnet man nun ebenso viele Mägde und auf je einen Knecht zusammen mit einer Magd nur je 3 Kinder, so muss das Gesinde Abraham's, abgesehen von den Greisen, 2500 Seelen stark gewesen sein. Bedenkt man schliesslich, dass das Besitzthum sich unter Isaak sehr vermehrte (26, 13. 14) und Jakob noch das von ihm in Mesopotamien gewonnene Besitzthum damit vereinigte, so ist die obige Schätzung nicht zu hoch gegriffen; vgl. auch *Engelstoft*, historia pg. 146.

vor er noch die Grenze Kanaan's überschritten hatte, in Berseba, mahnte ihn, getrosten Muthes nach Aegypten hinabzuziehen, und verhiess ihm, seinen Samen dort zu einem grossen Volke machen und ihn dann wieder nach Kanaan zurückführen zu wollen [1]).

Bei seiner Ankunft in Aegypten wies ihm Pharao auf Joseph's Betreiben [2]) die nordöstlichste Gegend des Reiches, welche gewöhnlich Land Gosen, auch wohl Land Ramses genannt wurde [3]), zum Aufenthaltsorte an. Gerade diese Provinz hatte Joseph für seine Familie ausgewählt, nicht nur weil sie für Hirten ein treffliches Weideland bot [4]) und auch nach allen Anzeichen nur schwach bevölkert war, so dass hier die Nachkommen Jakob's ohne Gefahr der Vermischung mit den Aegyptern und der Entnationalisirung sämmtlich bei einander wohnen konnten [5]), sondern wohl auch um dess willen, weil sie für die verheissene und erhoffte dereinstige Rückkehr nach Kanaan [6]) unstreitig den geeignetsten Ausgangspunkt bildete.

In Aegypten verlebte Jakob noch 17 Jahre, so dass er schliesslich ein Alter von 147 Jahren erreichte [7]). Als er sein Ende herannahen fühlte, versammelte er seine sämmtlichen Söhne um sich, um ihnen seine letzten Wünsche in Betreff ihrer Zukunft mitzutheilen [8]). Zunächst sprach er den Wunsch aus, dass die beiden ältesten Söhne Joseph's, welche dieser an das Sterbebette seines Vaters mitgenommen hatte, fortan als seine eigenen Söhne gelten, die übrigen Söhne Joseph's aber als Nachkommen des einen oder

---

1) Gen. 46, 1—4. 2) Gen. 46, 31—47, 6.

3) Ersterer Name findet sich Gen. 45, 10; 46, 34; 47, 1. 4. 6. 27; 50, 8; Ex. 8, 18; 9, 26, letzterer Gen. 47, 11; LXX z. Gen. 46, 28. Das Land Gosen erstreckte sich im Süden bis gegen On oder Heliopolis hin; seine Westgrenze war aber schwerlich schon der pelusische Nilarm (so z. B. *Merx*, BL. II, 512; *Del.*, Gen. 493 f. und im literar. Centralblatt 1873 Spalte 258), sondern wegen Ps. 78, 12. 43 wahrscheinlich erst der tanitische (so auch *Robinson*, Palästina I, 84; *Ebers*, durch Gosen S. 73. 488 ff. 512).

4) Gen. 47, 6; vgl. 46, 31—34. 5) vgl. Gen. 46, 34.

6) vgl. Gen. 46, 4; 48, 4. 21. 22; 50, 24—26.

7) Gen. 47, 28. 8) Dass das in Gen. 47 und 48 Erzählte zeitlich unmittelbar aufeinander folgte, erhellt aus Vergleichung von 48, 2 mit 49, 33.

des anderen ihrer beiden ältesten Brüder betrachtet werden sollten; dabei bestimmte er zugleich ausdrücklich, dass dem jüngeren, Ephraim, der Vorrang vor seinem älteren Bruder Manasse zukommen sollte [1]). Hatte Jakob dadurch, dass er vermittelst dieser Verfügung den Einen Joseph zweien seiner übrigen Söhne gleichstellte, bereits das Erstgeburtsrecht seines ältesten Sohnes Ruben, nämlich die bevorzugte Erbberechtigung, auf Joseph übertragen [2]), so entzog er Ruben nun weiter auch noch den Ehrenvorzug, welcher mit der Erstgeburt verbunden zu sein pflegte: den Primat in der Familie. Auch dessen erachtete er ihn für unwürdig, weil er zur Zeit des Aufenthaltes am Heerdenthum bei Bethlehem in blutschänderischem Verkehr mit Bilha das Ehebette seines Vaters entweiht hatte [3]). Aber auch weder seinem zweiten Sohne Simeon noch seinem dritten Sohne Levi konnte er diesen Ehrenvorzug anwünschen; denn diese hatten durch ihre Frevelthat an den Bewohnern Sichem's [4]) das Geschlecht der Verheissung sogar bei den Kanaanitern in Verruf gebracht [5]). Diesen Frevel zu bestrafen, sprach er vielmehr den Wunsch aus, dass ihr zukünftiges Geschick machtlose Zerstreuung unter die übrigen Stämme sein möge [6]). Erst sein vierter Sohn Juda schien ihm zur Führung des Primates geeignet: ausser reichlichem Ertrag seines Landes wünschte er ihm eine oberherrliche Stellung unter seinen Brüdern mit den Worten:

Juda, dich ja dich sollen preisen deine Brüder,
Deine Hand soll sein auf dem Nacken deiner Feinde,
Vor dir sollen sich verneigen die Söhne deines Vaters.
Ein junger Löwe ist Juda:
Nachdem du den Raub gepackt, steigst du hinan, mein Sohn!
Er lässt sich nieder, lagert sich gleich dem Leuen
Und gleich der Löwin — wer wagt ihn aufzuschrecken?
Nicht wird das Scepter von Juda weichen
Und der Herrscherstab aus seiner Füsse Umklammerung,
Bis dass kommen wird der Friedereiche
Und ihm der Völker Gehorsam zu Theil wird [7]).

---

1) Gen. 48; vgl. Hebr. 11, 21. 2) vgl. 1 Chr. 5, 1. 2.
3) vgl. Gen. 35, 22 mit 49, 3. 4. 4) Gen. 34, 1—29.
5) Gen. 34, 30. 6) Gen. 49, 5—7. 7) Gen. 49, 8—10; über

Nachdem er hierauf auch noch seine übrigen Söhne gesegnet hatte[1]), verschied er. Als dem Vater des obersten Beamten des ägyptischen Reiches wurden ihm noch im Tode alle beim Hinscheiden eines ägyptischen Grossen üblichen Ehren erwiesen[2]). Seinem Verlangen entsprechend[3]) wurde aber seine Leiche schliesslich nicht in Aegypten, sondern in dem verheissenen Lande, und zwar in derselben Grabhöhle beigesetzt, wo auch Abraham und Sara, Isaak und Rebekka, und die eine seiner beiden eigenen Frauen, Lea, ihre letzte Ruhestätte gefunden hatten[4]).

Nach dem Tode ihres Vaters glaubten die Brüder Joseph's anfänglich den Ausbruch lang verhaltener Rache von Seiten dieses ihres Bruders besorgen zu müssen. Statt aber die vorlängst an ihm begangene Frevelthat nachträglich noch zu ahnden, hatte er dieselbe längst als eine zum Heile des Hauses seines Vaters wie zum Heile Aegyptens über ihn gekommene göttliche Fügung erkennen gelernt und erwies sich daher seinen Brüdern und deren Kindern vielmehr als einen treuen väterlichen Versorger, bis auch er, 54 Jahre nach dem Tode seines Vaters, in einem Alter von 110 Jahren von hinnen schied. Sein letzter Wunsch war, dass dereinst, wenn Gott Israel aus Aegypten wieder nach Kanaan zurückführen werde, auch seine Gebeine dahin mitgenommen würden. Denn obgleich mit allen Ehren Aegyptens überschüttet, fand er doch seine höchste Ehre darin, ein Glied des von Gott erwählten Geschlechtes zu sein; an der Erfüllung der diesem Geschlechte gegebenen Verheissungen wollte er daher, da er sie nicht mehr selbst erleben durfte, wenigstens noch im Tode Theil bekommen[5]).

---

die Bedeutung von שִׁילֹה, was nur aus Gen. 3, 15 verständlich ist, vgl. *v. Hofm.*, Schriftb. II, 2 S. 515 ff. *Kl*, Gen. S. 299 ff. Juda soll nach dem Wunsche Jakob's aus der oberherrlichen Stellung unter seinen Brüdern niemals verdrängt werden, vielmehr dieselbe beibehalten, bis derjenige kommen wird, in welchem sich die Verheissung des Protevangeliums verwirklicht und hiemit die Geschichte bei ihrem Ziele angelangt ist. In Gen. 49, 10 tritt zum erstenmale die Erkenntniss zu Tage, dass die in Gen. 3, 15 dem Collectivum des Weibessamens gegebene Verheissung durch ein Individuum ihre Erfüllung finden werde. 1) Gen. 49, 13—27.

2) Gen. 50, 2. 3. 3) Gen. 47, 29—31; 49, 29—32.

4) Gen. 50, 4—14. 5) Vers 15—26; vgl. Hebr. 11, 22.

Mit der Einwanderung Jakob's in Aegypten begann sich das Wort Jehova's an Abraham, dass sein Same 400 Jahre lang in fremdem Lande werde weilen müssen[1]), zu erfüllen. Die runde Summe von 400 Jahren wird später im hebräischen Text des ATes[2]) auf 430 Jahre präcisirt. Nach den LXX dagegen, welche an der betreffenden Stelle schreiben: *ἡ δὲ κατοίκησις τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἣν κατῴκησαν ἐν γῇ Αἰγύπτῳ καὶ ἐν γῇ Χαναὰν ἔτη τετρακόσια τριάκοντα,* wäre in diesen 430 Jahren auch die Dauer des Aufenthaltes der Patriarchen in Kanaan mit inbegriffen; da nun dieser 215 Jahre währte[3]), so würde Israel nur 215 Jahre lang in Aegypten gewesen sein[4]). Da indess eine Rücksichtnahme auf den Aufenthalt der Patriarchen in Kanaan dem Contexte voll-

---

1) Gen. 15, 13; vgl. Act. 7, 6. 2) Ex. 12, 40. 41.

3) Abraham lebte nach seiner Einwanderung in Kanaan noch gerade 100 Jahre (vgl. Gen. 25, 7 mit 12, 4); Isaak lebte nach seines Vaters Tod noch 105 Jahre (vgl. 35, 28 mit 21, 5 und 25, 7); zwischen Isaak's Tod und Jakob's Reise nach Aegypten endlich liegen 10 Jahre (vgl. 47, 9 mit 25, 26 und 35, 28), so dass die Gesammtsumme dieser Jahre 215 ist.

4) An die LXX mit ihrer Reducirung des Aufenthaltes der Israeliten in Aegypten auf etwas über 200 Jahre schliessen sich an der hellenistische Jude *Demetrius* aus dem Ende des 3. Jahrh. v. Ch. (bei *Eusebius*, praep. ev. IX, 21), der *samaritanische* Pentateuch, das Targum des *Pseudojonathan*, *Josephus*, ant. II, 15. 2; VIII, 3. 1, vgl. auch c. Ap. I, 33 (anders dagegen ant. II, 9. 1; bell. jud. V, 9. 4), der palästinische Midrasch und fast alle Historiker und Chronologen seit der Reformation bis zu Ende des vorigen Jahrhunderts, auch *Scaliger*, *Petavius*, *Usserius*, *Bengel*, *Venema*, und in neuester Zeit noch *M. Baumgarten*, *Seyffarth* und *M. J. Krüger*, de annis CCCC et CCCCXXX. Braunsberg 1855. Nur ganz vereinzelte Stimmen wie *Genebrard*, *G. J. Vossius*, *J. B. Koppe* (Israelitas non 215 sed 430 annos in Aegypto commoratos esse efficitur. Göttingen 1777), *J. G. Frank* datiren die 430 Jahre von der Einwanderung Jakob's oder Joseph's in Aegypten. — Ob der Apostel Paulus Gal. 3, 17 der Rechnung der LXX folgt, ist zum mindesten sehr zweifelhaft: höchst wahrscheinlich betrachtet er die ganze patriarchalische Zeit als eine einheitliche Periode, in welcher die Verheissung in immer neuen Wendungen und Wiederholungen gegeben wurde, lässt die patriarchalische Zeit mit der Einwanderung Jakob's in Aegypten zu Ende gehen und berechnet nun die Zeit zwischen der Verheissung und dem Gesetz entsprechend der Dauer des Aufenthaltes Israel's in Aegypten auf 430 Jahre; vgl. *v. Hofm.* z. d. a. St. — Die auf Aegyptologie basirten Hypothesen über

ständig ferne liegt und da bei den LXX die Worte *καὶ ἐν γῇ Χαναὰν* durchaus ungeschickt, weil gegen die zeitliche Aufeinanderfolge, hinter *ἐν γῇ Αἰγύπτῳ* stehen [1]), so muss die Angabe des hebräischen Textes, wonach Israel 430 Jahre in Aegypten gewohnt hat, als die ursprüngliche betrachtet werden. Gegen die Geschichtlichkeit dieser Angabe kann man sich nicht etwa darauf berufen, dass nach den biblischen Geschlechtsregistern zwischen der Einwanderung Jakob's und dem Auszug zur Zeit Mose's nur 4 Generationen zu zählen seien [2]). Denn nicht nur lassen die biblischen Geschlechtsregister sehr häufig einzelne Glieder aus [3]), sondern es würde sich auch bei der Voraussetzung, dass die Geschlechtsregister Mose, den Sohn Amram's, als einen Enkel Kehat's und Urenkel Levi's, des Sohnes Jakob's, bezeichnen wollten, die Abnormität ergeben, dass die männlichen Nachkommen Kehat's, des Grossvaters Mose's, bereits in der Zeit Mose's die Summe von 8600 Köpfen betragen hätten [4]).

Ueber die erste und grössere Hälfte der langen Zeit, während welcher die Nachkommen Jakob's in Aegypten wohnten, geht die biblische Geschichtserzählung mit fast völligem Stillschweigen hinweg. Neue Offenbarungen und heilsgeschichtlich wichtige Ereignisse fanden in dieser Periode nicht statt: es kann diess mit Sicherheit daraus erschlossen werden, dass sich zu der Zeit, von welcher an die Geschichte der Nachkommen Jakob's wieder aus-

---

die Dauer des Aufenthaltes der Israeliten in Aegypten differiren im höchsten Grade: während z. B. *Brugsch*, histoire ed. 2. pg. 175 sie auf 430 ansetzt, berechnet sie *Bunsen*, Aegypten IV, 353 f. auf 1423 Jahre, *Engelstoft*, historia populi Judaici pg. 167 sq.; *Lepsius*, Chronologie I, 383 f. auf ungefähr 100 Jahre, *Duncker*, Geschichte 4. A. I, 319. 334 auf 230 Jahre; vgl. unten Periode 4, Abschn. 2.

1) Bereits der Samaritaner konnte sich das Unpassende des Textes der LXX nicht verhehlen und suchte ihn in seiner Weise zu verbessern.

2) So schon *Demetrius* a. a. O. u. *Josephus* c. Ap. I, 33 (vgl. auch ant. II, 9. 6), neuerdings besonders *Engelstoft*, historia pg. 204 sq. und *Lepsius*, Chronologie S. 365 ff. 379 f. nach Stellen wie Ex. 6, 16—20; 1 Chr. 5, 27—29; Num. 26, 5—9; anders *Nöldeke*, Untersuchungen S. 38.

3) vgl. *Kn.*, Exod. S. 123 f.; *Kl* z. Ex. 6, 14; meine nachex. Proph. II, 8 f.

4) Num. 3, 18. 19; vgl. *Rösch*, RE. XVIII, 443.

führlicher erzählt wird, keinerlei Wirkungen nachweisen lassen, welche auf solche Offenbarungen oder Ereignisse als ihre Ursache hinwiesen. Nur diess giebt die biblische Geschichtschreibung deutlich zu erkennen, dass das Verhältniss der Israeliten zu den Aegyptern kein Verhältniss der Herrschaft über die Landeseingeborenen war, sondern dass sie vielmehr als geduldete Fremdlinge in Aegypten lebten. Und nur gelegentlich finden sich die Nachrichten, dass noch zu Ephraim's Lebzeiten zwei seiner Söhne, Eser und Elad, auf einem Freibeuterzuge, welchen sie gegen die Bewohner der philistäischen Stadt Gath unternahmen, erschlagen wurden, und dass einige Zeit darauf Ephraim's Enkelin Scheëra nordwestlich von Jerusalem drei Städte gründete, das obere und das untere Beth-Horon und Uzzen-Scheëra [1]). Aus diesen Nachrichten erhellt übrigens, dass unter Israel verhältnissmässig bald nach seiner Ein-

1) 1 Chr. 7, 20—22. 24; vgl. hiezu besonders *Zöckler* und *Kurtz*, Gesch. II, 42 ff. Gegen *Ew.*, Gesch. I, 544 f., welcher die hier berichteten Ereignisse in die vorägyptische Zeit versetzt, vgl. namentlich *Bertheau* z. d. St. Aber auch *Bertheau's* eigene Ansicht, wonach, wie auch *v. Lengerke*, Kenaan S. 355 und *Kl* z. d. a. St. meinen, diese Ereignisse erst in die Zeit nach der Eroberung Kanaan's durch Israel fallen, ist mit dem biblischen Texte nicht vereinbar. Denn wäre in Vers 22. 23 der Stamm Ephraim gemeint, so könnte nicht von ihm gesagt werden: „und er kam zu seinem Weibe, und dieses ward schwanger und gebar einen Sohn" (gegen *Bertheau*); wäre aber in Vers 22. 23 mit Ephraim ein nach der Eroberung Kanaan's lebender Ephraimite dieses Namens gemeint, so wäre die Stellung der beiden letzten Worte von Vers 21[a] unverständlich, das ganze Satzgefüge in V. 21 abnorm, und die erst nachträgliche Nennung Epraim's als Vaters in V. 22 ungeschickt (gegen *Kl*). Die Annahme aber, dass sich 1 Chr. 8, 13 auf 7, 21 zurückbeziehe und die Rache für die Ermordung Eser's und Elad's erzähle, ist rein willkürlich. — Auch die Nachricht von 1 Chr. 4, 22, wonach einst eine Abtheilung des Stammes Juda die Herrschaft über die Moabiter an sich riss, scheint sich auf die Zeit des ägyptischen Aufenthaltes zu beziehen. Der Chronist selbst sagt, dass diese Begebenheiten der fernen Vergangenheit angehören; aus der Königszeit sind sie daher sicher nicht zu datiren. Die Richterzeit aber war kaum darnach angethan, um zu einer solchen Expedition zu ermuthigen. So bleibt denn nur entweder die Zeit zwischen dem Einzug in Kanaan und der Richterzeit oder die Zeit des Aufenthaltes in Aegypten als diejenige Periode übrig, in welche jener Zug gegen Moab anzusetzen ist.

wanderung in Aegypten hin und wieder der Gedanke an eine Rückkehr in das ihm verheissene Land Kanaan aufgetaucht sein muss. Die dahin gerichteten Bestrebungen konnten indess so lange keinen irgend nennenswerthen und dauernden Erfolg haben, als der Zweck noch nicht erreicht war, zu welchem Gott die Familie Jakob's nach Aegypten geführt hatte, so lange sie sich nämlich dort noch nicht, in stiller Zurückgezogenheit von der übrigen Völkerwelt und insbesondere ausser Berührung mit den verderbten Bewohnern Kanaan's, zu einem zahlreichen Volksstamme vermehrt hatte [1]). Als aber dieses Ziel im Lauf der Zeit erreicht war, säumte Gott auch nicht, das auserwählte Geschlecht mit mächtiger Hand aus Aegypten zu führen und es verheissungsgemäss in den Besitz des Landes Kanaan zu setzen.

Vierte Periode.

Die Ausgestaltung der Nachkommenschaft Jakob's zum Volke Gottes.

W. F. Hufnagel, Moseh wie er sich selbst zeichnet. Frankfurt 1822. *F. Nork*, das Leben Mosis aus astrognostischem Standpunkte. Leipzig 1838. *J. G. Vaihinger*, Moses. RE. X, 34 ff. *J. Braun*, historische Landschaften. Stuttgart 1867 S. 1 ff. *H. Reckendorf*, das Leben Mosis. Leipzig 1868. *D. Schenkel*, Mose. BL. IV, 240 ff. *E. W. Hengstenberg*, die Bücher Mose's und Aegypten. Berlin 1841. *G. Ebers*, Aegypten und die Bücher Mose's. I. Theil. Leipzig 1868. *H. Brugsch*, Bibel und Denkmäler. Leipzig 1875 (im Erscheinen begriffen). *S. Barradas*, itinerarium filiorum Israel ex Aegypto in terram repromissionis. Coimbra 1617. *H. C. Holste*, iter Israelitarum ex Aegypto ad terram Canaan. Rostock 1707. *K. v. Raumer*, der Zug der Israeliten aus Aegypten nach Kanaan. Leipzig 1837, und hiezu dessen Palästina 4. A. S. 475 ff. *L. Völter*, das h. Land und das Land der israelitischen Wanderung. Stuttgart 1855. *G. Unruh*, der Zug der Israeliten aus Aegypten nach Kanaan. Langensalza 1860. *E. H. Palmer*, the desert of the Exodus. Cambridge 1871.

Nachdem sich die Nachkommen Jakob's in Aegypten soweit vermehrt hatten, dass sie fortan ein eigenes Volk neben den anderen Völkern der Erde zu bilden geeignet waren, beschaffte ih-

1) Gen. 46, 3.

nen Gott die Bedingungen zu selbständiger Volksexistenz, indem er sie aus dem Lande, wo sie nur neben einem anderen und herrschenden Volke als geduldete Fremdlinge gelebt hatten, hinwegführte und ihnen ein eigenes Land zur Stätte unabhängigen Wohnens und Lebens anwies. Da aber Gottes Absicht hiebei nicht dahin ging, dass sie ein Volk gleich den übrigen Völkern der Erde werden sollten, sondern vielmehr dahin, dass sie inmitten der von ihm abgefallenen Völkerwelt das ihm angehörige Volk seien, so erfolgte die Ausführung aus Aegypten und die Einführung in Kanaan in der Weise, dass sie dadurch zugleich zum Volke Gottes herangebildet wurden. Zu dem Ende lehrte er sie einerseits beim Auszug aus Aegypten, bei der Wüstenwanderung und bei der Besitzergreifung von Kanaan die Macht, Güte und Verheissungstreue des wahren Gottes wie auch seine furchtbare Strenge gegen die Verächter seines Willens in ihrem ganzen Umfange aus eigener Erfahrung kennen, und gab er ihnen andererseits vor ihrem Einzug in das ihnen bestimmte Land eine Lebensordnung, wonach sie fortan in ihrer Gesammtheit als das Volk Gottes und dessgleichen auch alle Einzelnen als Glieder dieser Volkes ihr Leben gestalten sollten.

Erster Abschnitt. Der Auszug aus Aegypten.

G. A. Schumann, de infantia Mosis. Leipzig 1826. *L. Deyling*, observationes sacrae. lib. III. obs. 5. *J. C. Hoier*, de transitu Israelitarum per mare rubrum. Jena 1759. *C. Tischendorf*, de Israelitarum per mare rubrum transitu. Leipzig 1847. *J. G. Stickel*, der Israeliten Auszug aus Aegypten bis zum rothen Meere. St. u. Kr. 1850. S. 328 ff. *M. J. Schleiden*, die Landenge von Suês. Leipzig 1858. *A. Bräm*, Israel's Wanderung von Gosen bis zum Sinai. Elberfeld 1859. *O. Wolff*, der Auszug der Israeliten aus Aegypten. Theologische Zeitschrift von Dieckhoff und Kliefoth 1863. S. 230 ff. *J. G. Vaihinger*, der Weg der Israeliten von Gosen bis zum Uebergang durch das rothe Meer. St. u. Kr. 1872 S. 307 ff. *G. Ebers*, durch Gosen zum Sinai. Leipzig 1872.

Der Ausführung Israel's aus Aegypten gieng eine etwa hundertjährige, vielleicht sogar noch länger währende schwere Bedrückung voran [1]). Diese musste nach Gottes Rathschluss dazu

1) vgl. Gen. 15, 13. 14; Num. 20, 14. 15.

dienen, den Israeliten einen bleibenden Aufenthalt in Aegypten möglichst zu verleiden, das Verlangen nach einer Rückkehr in das verheissene Land bei ihnen zu nähren oder auch wieder zu erwecken, und ihnen ein richtiges Verständniss der sich nun vollziehenden Gnadenthat Gottes zu erschliessen.

Geraume Zeit nach Jakob's Einwanderung in Aegypten kam dort eine neue Dynastie [1]) zur Herrschaft, die sich in ihrem Verhalten gegen Israel nicht mehr durch die Rücksicht auf die Verdienste bestimmen liess, welche sich Joseph in vergangenen Tagen um das ägyptische Königthum erworben hatte [2]). Da sich Israel inzwischen ausserordentlich stark vermehrt hatte und unter stengbewahrter Nationalität in der am meisten exponirten nordöstlichen Provinz des Landes wohnte, so besorgte der jetzt regierende Pharao, es werde leicht der Versuchung unterliegen, sich bei einem etwaigen Angriff semitischer Völker auf Aegypten mit diesen zu verbünden, werde die hiemit gegebene Gelegenheit zu einem Abzuge aus Aegypten begierig ergreifen und so die Krone eines nicht unbeträchtlichen Theiles ihrer Unterthanen verlustig gehen [3]). Um dieser Gefahr vorzubeugen, beschloss er, die bisherige rasche Vermehrung der Israeliten fortan gewaltsam zu hemmen. Da nun eine unter schwerem Drucke lebende Bevölkerung nur langsam zu wachsen pflegt, so machte er die Israeliten zu Frohnknechten und zwang sie mit grosser Härte, theils behufs Herstellung grosser Bauten wie der Magazinstädte Pithom und Ramses [4]) schwere Lasten zu schleppen und aus Lehm und Stroh zusammengeknetete Luftziegel zu bereiten, theils mühsame Feldarbeiten [5]) und andere schwere Knechtsdienste zu verrichten [6]). Je grösser aber der auf ihnen lastende Druck war, desto rascher vermehrten sie sich, so dass sie den Aegyptern geradezu unheimlich wurden [7]). Um so mehr aber sann nun Pharao auf Israel's Verderben; als das sicherste Mittel dazu erschien ihm ein Befehl an die hebräischen Hebammen

1) vgl. Ex. 1, 8 und *Kn.*, auch *Kl*, z. d. St.

2) Zu den Worten לֹא יָדַע in Ex. 1, 8 vgl. 1. S. 2, 12.

3) Ex. 1, 9. 10. 4) Ueber die Lage dieser Städte vergleiche den Anhang zu diesem Abschnitt. 5) vgl. Dt. 11, 10.

6) Ex. 1, 11–14. 7) Ex. 1, 12.

Schiphra und Puah, alle männlichen Kinder der Israeliten bei der Geburt um's Leben zu bringen. Die Hebammen aber fürchteten Gott mehr als den König, liessen den Befehl unbeachtet und entschuldigten sich vor Pharao damit, dass die hebräischen Weiber in der Regel schon geboren hätten, bevor sie zu ihnen kämen [1]). Nunmehr erliess Pharao den Befehl an alle Aegypter, jedes neugeborene israelitische Knäblein in den Nil zu werfen [2]). Wäre dieser Befehl vollständig und längere Zeit hindurch zur Ausführung gekommen, so wäre es um die Fortexistenz Israel's geschehen gewesen. Allein eine vollständige Durchführung desselben war der Natur der Sache nach unmöglich: nicht nur konnten neugeborene Kinder unschwer eine Zeit lang verborgen gehalten werden, sondern es wohnten auch keineswegs alle Israeliten am Ufer des Nil, so dass die Ausführung des Befehls nach seinem Wortlaute leicht möglich gewesen wäre, und endlich werden sich auch wohl schwerlich alle Aegypter mit der Ausführung des Befehles befasst haben. Bei dieser Unmöglichkeit stricter Durchführung des Edikts scheint er je länger desto mehr ausser Uebung gekommen zu sein und verfehlte jedenfalls auf die Dauer seinen Zweck.

Aber nicht nur erfolglos blieb der Blutbefehl, sondern er musste nach Gottes Rathschluss sogar dazu dienen, in des Königs eigener Familie eine Stätte zu schaffen, wo die Ausbildung des Mannes, durch welchen er die Erlösung Israel's vollführen wollte, geschehen konnte [3]). Einem Manne aus dem Hause Levi Namens Amram wurde von seinem Weibe Jokebed, welches ebenfalls dem

---

1) Ex. 1, 15—21. — Da diese zweite Maassregel erst angeordnet wurde, nachdem sich die erste (1, 11) als erfolglos erwiesen hatte, über den Erfolg aber erst geraume Zeit nach ihrer Anordnung geurtheilt werden konnte, so muss zwischen der Verhängung der ersten und der zweiten Maassregel ein Zeitraum von mindestens 10 Jahren, wahrscheinlich aber ein noch längerer angenommen werden. — Dass der Erzähler nur von 2 israelitischen Hebammen spricht, während er doch die Zahl der Israeliten enorm hoch schätzt (vgl. 1, 9; 12, 37), muss auffallen und ist entweder daraus zu erklären, dass die genannten zwei „als Vorsteherinnen ihrer sämmtlichen Genossinnen“ gemeint sind, oder daraus, dass der Befehl zunächst nur an die Hebammen der Stadt gerichtet wurde, in welcher Pharao damals residirte. 2) Ex. 1, 22. 3) Ex. 2, 1—10.

Hause Levi angehörte[1]), zu seinen bisherigen Kindern, nämlich zu seiner Tochter Mirjam[2]) und seinem Sohne Ahron[3]), gerade in der Zeit, wo jener Befehl ergangen war, noch ein Knäblein geboren. Drei Monate lang verbarg Jokebed ihr Kind. Als sie es nun nicht mehr länger heimlich halten konnte, setzte sie es in einem aus Papyrus geflochtenen und mit Asphalt und Pech wasserdicht gemachten Kästchen in das Schilf des Nil, und zwar gerade an der Stelle, wo, wie sie wusste, die Tochter Pharao's[4]) zu baden pflegte. Mirjam musste aus der Ferne beobachten, was sich nun mit ihrem kleinen Bruder begeben würde. Die Tochter Pharao's kam mit ihren Dienerinnen an den Nil, gewahrte das Kästchen und liess sich entsprechend dem natürlichen Zuge des weiblichen Herzens zu den Kindern durch den Anblick des schönen weinenden Knäbleins, in welchem sie sofort ein Kind israelitischer Abkunft vermuthete, zum Mitleid rühren. Sie befahl der durch Mirjam herbeigerufenen Mutter, das Kind zu säugen und gross zu ziehen, adoptirte dann den herangewachsenen Knaben als eigenen Sohn und nannte seinen Namen mit Bezug darauf, dass sie ihn aus dem Wasser gerettet hatte, Mose[5]).

---

1) Ex. 6, 20; Num. 26, 59. 2) Da immer nur die eine Schwester Mose's und Ahron's, welche den Namen Mirjam trug, erwähnt wird (vgl. z. B. Ex. 15, 20; Num. 26, 59), so ist sie wohl auch mit der Schwester in Ex. 2, 4 ff. gemeint und war sie das älteste unter Amram's Kindern. 3) Ex. 7, 7. 4) Noch *Jos.* ant. II, 9. 5 hiess sie *Θέρμουθις*, nach *Artapanus* bei *Euseb.*, praep. ev. IX, 27, *Μέῤῥις*; vgl. auch *Kn.* z. Ex. 2, 5. Unter der Voraussetzung, dass Menephtha der Pharao des Auszugs sei, betrachtet *Ebers*, durch Gosen S. 82 f., die biblische Tochter Pharao's als eine Tochter Sethos' I und Schwester Ramses' II und will sogar den von Josephus angegebenen Namen Thermuthis in den Denkmälern als T-mer-en-mut nefer-t ari wiedergefunden haben. — Der Schauplatz der Aussetzung Mose's ist, wie *Ebers* a. a. O. S. 77 f. nachgewiesen hat, nicht Memphis, sondern Tanis.

5) Der Begründungssatz in Ex. 2, 10[b] weist augenscheinlich darauf hin, dass der Erzähler in dem Namen מֹשֶׁה eine Andeutung über das sah, was sich mit Mose ereignet hatte. Diess ist aber nicht der Fall, wenn מֹשֶׁה auf die hebräische Wurzel מָשָׁה zurückgeführt wird. Denn nach hebräischem Sprachbewusstsein könnte מֹשֶׁה nicht als Nomen passiver (für Part. Poal

Als Adoptivsohn der Königstochter wurde er selbstverständlich in aller Weisheit der Aegypter erzogen[1]): er lernte alles kennen, was die Aegypter, das gebildetste Volk der damaligen Welt, an Cultur und Civilisation besassen, und dessgleichen standen ihm die Wege zu allen Gütern, Ehren und Genüssen, welche Aegypten bieten konnte, offen[2]). Nichtsdestoweniger aber trat ihm alle

---

מְמֻשֶׁה = extractus), sondern nur als Nomen activer Bedeutung (Part. Kal im Sinne von extrahens) angesehen werden. Der Erzähler muss daher von der Voraussetzung ausgegangen sein, dass in der Sprache, welche die ägyptische Königstochter redete, also in der ägyptischen Sprache, das Wort מֹשֶׁה auf die Errettung aus dem Wasser hinweise, und muss seinem israelitischen Leser das Verständniss zugetraut haben, dass er auf eine ägyptische Etymologie des Namens anspiele, für welche er durch das hebräische מִן־הַמַּיִם מְשִׁיתִהוּ nur ein Analogon gebe. Dem entsprechend haben denn auch schon *Philo* (Op. pg. 605: *τὸ γὰρ ὕδωρ Μῶς* [lies *Μῶϋ*] *ὀνομάζουσιν Αἰγύπτιοι*) und *Josephus* (c. Ap. I, 31: *τὸ γὰρ ὕδωρ οἱ Αἰγύπτιοι Μῶϋ καλοῦσιν*) eine ägyptische Etymologie für das Nomen מֹשֶׁה angenommen und letzterer (ant. II, 9. 6) es genauer erklärt als ein Compositum aus *Μῶ*, was im Aegyptischen Wasser bedeute, und *Ὑσῆς*, was dort so viel sei als Geretteter. Aegyptische Etymologie, und zwar die von Josephus angegebene, nahmen auch die LXX an, wenn sie מֹשֶׁה durch *Μωϋσῆς* statt durch *Μωσῆς* wiedergeben. Unter diesen Umständen wird mit *Del.* im liter. Centralblatt 1873 Sp. 259 an der von *Jablonski*, opuscula I, 152 sqq., begründeten Ableitung des Namens aus dem Koptischen (*mo* s. v. a. aqua und *ugai* s. v. a. servari) fest zu halten sein. Die neuerdings aufgekommene Zusammenstellung des Nomens מֹשֶׁה mit dem ägyptischen *mes*, *mesu* d. i. das Kind, das Knäblein (so z. B. *Ges.*, thes. pg. 824; *Lepsius*, Chronologie S. 325 f.; *Brugsch*, histoire d'Égypte pg. 157; *Lauth*, Moses der Hebräer S. 41 f. und in DMZ. 1871 S. 141; *Ebers*, durch Gosen S. 83) widerspricht nicht nur der durch Ex. 2, 10, LXX, Philo, Josephus erhaltenen Tradition über die Etymologie, sondern würde auch einen zu vagen Sinn ergeben. Andere Ableitungen sind bei *Kn.* z. Ex. 2, 10 und *Schenkel*, BL. IV, 240 f. verzeichnet; vgl. auch *Hitzig*, Gesch. S. 66.

1) vgl. Act. 7, 22. 2) Nach *Jos.* ant. II, 10 (ähnlich *Syncellus* I, pg. 227) hätte Mose als Adoptivsohn der Königstochter ein ägyptisches Heer gegen die Aethiopen commandirt, die Stadt Saba oder Meroe durch Verrath der in Leidenschaft für ihn entbrannten äthiopischen Königstochter Tharbis erobert und sich dann mit dieser vermählt. Wäre die Annahme von *Lauth*, Moses der Hebräer. München 1868 (vgl. auch DMZ. 1871

Herrlichkeit Aegyptens weit zurück hinter der Zugehörigkeit zum Volke Israel. Zur Aufrechthaltung dieser war er den Genuss jener daranzugeben gerne bereit[1]). In solcher Gesinnung begab er sich, zum Manne herangereift, nach der Tradition in einem Alter von 40 Jahren[2]), zu seinen Volksgenossen, um durch eigene Anschauung ihre schwere Lage näher kennen zu lernen. Bei dieser Gelegenheit erschlug er einen Aegypter, welcher einen Israeliten misshandelte. Er mochte sich dabei der Hoffnung hingeben, seine Volksgenossen würden daraus, dass er, der Adoptivsohn der Tochter Pharao's, sich ihrer anzunehmen suchte, die Einsicht gewinnen, dass Gott ihn auf wunderbarem Wege in seine derzeitige hohe Stellung gebracht habe, um durch seine wirksame Vermittelung ihnen Hülfe zu schaffen[3]). Wie unzugänglich sie aber solcher Einsicht waren, zeigte sich schon am folgenden Tage, als er bei dem Zanke zweier Israeliten demjenigen, welcher Unrecht hatte, Vorwürfe machte und dieser ihn daran mahnte, dass das Verhältniss eines Retters und Beschützers, in welches er sich zu Israel zu setzen begonnen hatte, auf selbstwilliger Anmaassung beruhe. Da er nun hieraus erkannte, dass sein Volk nicht geneigt sei, sich von ihm helfen zu lassen, und da er gleichzeitig erfuhr, dass Pharao von seiner Ermordung des Aegypters Nachricht erhalten habe und ihn infolgedess zu tödten suche, so musste er sich jetzt selbst auf die Flucht begeben. Er wandte sich nach der Sinaihalbinsel, durchzog sie bis in ihren äussersten Südosten[4]) und fand hier bei dem midianitischen Priester Reguël oder Je-

---

S. 139 ff.), dass Mose mit dem Mohar des Papyrus Anastasi I identisch sei, richtig, so würde hier ein Beleg für die Expedition Mose's gegen die Aethiopen vorliegen (vgl. *Lauth*, Moses S. 52). Allein selbst *Ebers*, durch Gosen S. 526 f., erklärt sich mit äusserster Zurückhaltung über diese Annahme. Nach rabbinischer Tradition hätte Mose umgekehrt an der Spitze eines äthiopischen Heeres für deren König Kyknus gegen Usurpatoren gekämpft; vgl. *Tachauer*, das Verh. von Fl. Josephus zu Bibel und Tradition. Erl. 1871 S. 64. — Wahrscheinlich war Num. 12, 1 der Anlass zur Entstehung der Tradition von einem Aufenthalt Mose's bei den Aethiopen.

1) vgl. Hebr. 11, 24—26.

2) vgl. Act. 7, 23; ferner *Schöttgen* und *Meyer* z. d. St.

3) vgl. Ex. 2, 11. 12 mit Act. 7, 25.

4) vgl. *Kn.*, Ex. S. 15 ff.

thro [1]), dessen Tochter Zippora er zum Weibe nahm und dessen Herrden er als Hirte weidete, eine Zufluchtsstätte [2]). Von den beiden Söhnen, welche ihm hier geboren wurden, nannte er den einen Gerschom mit Bezug darauf, dass er jetzt ein Anwohner in fremdem Lande geworden war, den anderen Elieser, weil der Gott seines Vaters ihn vor dem Schwerte Pharao's gerettet hatte [3]). Den Gedanken, sich zum Retter seines Volkes aufzuwerfen, gab er vollständig auf [4]).

Gerade dadurch aber, dass er auf jeden eigenmächtigen Versuch zur Rettung seiner Volksgenossen völlig verzichtete, wurde er geschickt, Gotte als Werkzeug zur Erlösung seines Volkes zu dienen. Denn nicht sich selbst oder dem Eigenwillen eines seiner Glieder, sondern ausschliesslich der erbarmungsreichen Machterweisung seines Gottes sollte Israel seine Erlösung aus Aegypten zu danken haben. Diese sollte eine so unverkennbare Gottesthat sein, dass das Volk daran für alle Zeiten eine sichere Bürgschaft für die Macht und Verheissungstreue seines Gottes und für seine eigene Erwählung hätte. Um diess dem Volke recht klar zu veranschaulichen und recht tief einzuprägen, mussten sich die Hindernisse, welche seiner Rückkehr aus Aegypten im Wege standen, in dem Maasse häufen und steigern, dass kein Mensch, sondern nur Gott allein sie überwinden konnte.

Die Bedrückung währte auch nach dem Tode des Königs [5]), unter welchem Mose aus Aegypten geflohen war, in der bisherigen Weise fort und brachte das Volk, welches einst jene selbstwilligen Errettungsplane Mose's nicht günstig aufgenommen hatte [6]), schliesslich dahin, dass es sich mit seinen Klagen an den Gott seiner

---

1) Der Schwiegervater Mose's wird Ex. 2, 18; Num. 10, 29 Reguël d. i. amicus Dei, dagegen Ex. 3, 1; 18, 1 ff. Jethro d. i. praestans oder excellens und endlich Ex. 4, 18 erst Jether, dann Jethro genannt. Wahrscheinlich war Reguël der Personname, Jethro eine Amts- oder Würdebezeichnung Reguël's als Priesters; so schon *Jos.* ant. II, 12, 1 und auch *Kn.*, Ex. S. 20. Die Form יֶתֶר Ex. 4, 18 dürfte blosser Schreibfehler für יִתְרוֹ (= יִתְרוֹן) sein. — Nach *Ew.*, Gesch. II, 38 wäre in Ex. 2, 18 יִתְרוֹ בֶן vor רְעוּאֵל versehentlich ausgefallen.

2) Ex. 2, 13—21.

3) Ex. 2, 22; 18, 4.

4) Ex. 3, 11; 4, 13.

5) vgl. Ex. 2, 23; 4, 19.

6) vgl. Act. 7, 35.

Väter wandte [1]). Hiemit war endlich die Bedingung verwirklicht, unter welcher es allein im Stande war, die Ausführung aus Aegypten als eine Macht- und Gnadenerweisung Gottes richtig zu würdigen. Daher erhielt jetzt Mose, nachdem er sich der Tradition zufolge bereits 40 Jahre in Midian aufgehalten hatte [2]) und in einem Alter von nahezu 80 Jahren stand [3]), von Gott den Auftrag, sein Volk aus Aegypten wegzuführen. Als er einst die Heerden seines Schwiegervaters jenseits der zwischen dem Busen von Akaba und dem Horebgebirge gelegenen Wüste in den weidereichen Thälern dieses Gebirges weidete, erschien ihm Gott in einem Feuer, welches in einem Dornbusche loderte, ohne ihn zu verbrennen [4]). Die eigenthümliche Form dieser Theophanie diente zur Versinnbildung der Verhältnisse, unter welchen sich Israel damals befand und dessen Erlösung erfolgen sollte. Die Trübsale, von welchen Israel in Aegypten heimgesucht war, glichen einem Feuer, welches den ganzen Volksbestand zu verderben und zu vernichten drohte [5]). Und wie Dornen loderndem Feuer nicht nur keinen Widerstand entgegensetzen können, vielmehr so recht geeignet sind, der zerstörenden Kraft des Feuers zum Opfer zu fallen, ebenso ermangelte Israel von sich aus aller Widerstandskraft gegen die auf seinen Untergang gerichteten Bestrebungen der Aegypter. Wie aber Gott in der Flamme, welche durch die Aeste des Dornbusches loderte, selbst zugegen war und verhinderte, dass er von ihr gestört werde, so war Gott in jenen Trübsalen seinem Volke nahe und verhinderte, dass sie zu dessen Vernichtung führten. Denn nicht um es zu vernichten, sondern um es zu reinigen und zu läutern, hatte er diese Trübsale über es verhängt [6]). Der

---

1) Ex. 2, 23; Num. 20, 15. 16; Dt. 26, 6. 7.

2) vgl. Act. 7, 23. 30. 3) Ex. 7, 7.

4) Ex. 3, 1 ff. — Ueber die Lage des Horeb vgl. unten Abschnitt 3 zu Anfang. 5) vgl. die Darstellung der Bedrängniss Israel's in Aegypten unter dem Bilde eines Schmelzofens für Eisen d. i. eines auf's schärfste geheizten Ofens, Dt. 4, 20. 6) So mit *Kl* z. Ex. 3, 2—5 gegen *Kurtz*, Gesch. II, 59; *v. Hofm.* Schriftb. I, 382 f.; *J. P. Lange* z. Ex. 3, 2, welche in der Form der Theophanie lediglich den Gedanken ausgedrückt finden, dass Jehova, der heilige und eifrige Gott, fortan inmitten des sündigen Volkes wohnen wolle, ohne es doch zu verderben.

Gott nun, welcher solcher Gestalt seinem Volke in dessen Bedrängniss gegenwärtig war, verkündete Mose aus der Flamme des Dornbusches, dass er jetzt die Zurückführung Israel's aus Aegypten nach Kanaan beschlossen und sich ihn zum Werkzeug für die Durchführung seines Rathschlusses ersehen habe [1]). Statt sich aber dieser Berufung in demüthigem Danke und gläubiger Zuversicht zu freuen, suchte Mose im Hinblick auf das Elend, welches ihm vordem sein zu Israel's Rettung selbstwillig unternommener Versuch zugezogen hatte, sich ihr auf alle Weise zu entziehen, so dass er von Gott zur schliesslichen Uebernahme der Berufung förmlich gezwungen werden musste [2]). Zunächst wandte er ein, dass er viel zu gering sei, um mit Pharao über die Entlassung der Israeliten mit einiger Aussicht auf Erfolg zu unterhandeln und dann deren Auszug nach Kanaan mit der nöthigen Umsicht und Autorität zu leiten [3]). Gott entkräftete ihm aber dieses Bedenken dadurch, dass er ihm seinen hülfreichen und schützenden Beistand zusagte und ihm auch für die Zukunft weitere Stärkung seines Glaubens an seine göttliche Sendung verhiess: werde nämlich Mose im Vertrauen auf die göttliche Zusage die Ausführung seines Volkes aus Aegypten unternehmen, so wolle er die Dinge so wunderbar fügen, dass Israel gerade in diesem Horeb-Gebirge, weitab von dem directen Wege nach Kanaan, seiner Zugehörigkeit zu ihm, dem lebendigen Gotte, einen feierlichen Ausdruck geben solle. Die Verwirklichung dieser Vorherverkündigung aber müsse ihm alsdann eine neue Bürgschaft für seine göttliche Sendung sein [4]). Trotz dieser ermuthigenden Verheissungen erhob Mose dennoch das weitere Bedenken, seine Volksgenossen würden seine Mittheilung des ihm gewordenen Auftrages mit der Frage beantworten, welche Eigenschaft Gottes oder welche Seite des göttlichen Wesens ihnen dafür Bürgschaft leiste, dass Gott ihn in der That, wie er behaupte, mit ihrer Erlösung beauftragt habe [5]). Aber auch hiedurch konnte er sich der göttlichen Sendung nicht entziehen: Gott be-

---

1) Ex. 3, 7—10. 2) vgl. *J. Schnell*, das israelitische Recht, S. 3: „*Wider* seinen *innersten* Willen, durch *alle* Vorwände des Unglaubens hindurchgetrieben, ein von Gott *Gezwungener* tritt er an sein Werk heran". 3) Ex. 3, 11. 4) Ex. 3, 12.
5) Ex. 3, 13.

fahl ihm, seine Volksgenossen in solchem Falle darauf hinzuweisen, dass der Gott ihrer Väter, welcher ihn gesandt habe, Jehova sei und dieser Name Ihn als den bezeichne, welcher sich selbst und seinem Worte, mithin auch seinen Verheissungen treu bleibe [1]).

Da Mose nach dieser Antwort vorläufig verstummte, so belehrte ihn Gott jetzt über die Art und Weise, wie er seine Mission zu beginnen habe, und liess ihn zugleich von vorneherein wissen, welches der anfängliche Erfolg seiner Bemühungen sein werde. Nachdem er zuvörderst den Aeltesten Israel's mitgetheilt, dass Jehova nunmehr die Erlösung seines Volkes aus Aegypten und dessen Einführung in Kanaan beschlossen habe, soll er zusammen mit ihnen vor Pharao treten und von diesem im Auftrag Jehova's nur verlangen, dass er die Israeliten drei Tagereisen weit in die Wüste ziehen lasse, um dort ihrem Gotte zu opfern. Pharao werde freilich selbst dieses geringe Begehren abschlagen; Jehova will dann aber Aegypten so lange mit wunderbaren Plagen heimsuchen, bis Pharao sie endlich zur Abhaltung des Opferfestes entlassen, ja aus dem Lande hinaustreiben und die Aegypter ihnen gerne ihr bestes Hab und Gut mit auf den Weg geben werden [2]).

---

1) vgl. Ex. 3, 14. 15 mit Gen. 15, 13. 14; 46, 3. 4. Ueber die Bedeutung des Namens יהוה vgl. mein Programm De pronunciatione ac vi sacrosancti Tetragrammatis. Erlangen 1867. pg. 15 sqq. Ueber eine entsprechende Bezeichnung des einigen und unsichtbaren Gottes bei den Aegyptern vgl. *Del.*, Gen. S. 59 f.; *Ebers*, durch Gosen S. 528.

2) Ex. 3, 16—22. — Durch die Worte Jehova's a. d. St. wurde Mose nur darüber verständigt, dass die dem Pharao abgenöthigte Erlaubniss zur Abhaltung eines Opferfestes in der Wüste den definitiven Abzug aus Aegypten einleiten solle. In welcher Weise diess aber geschehen werde, wurde auch ihm nicht mitgetheilt, sondern hatte er vertrauensvoll der Zukunft, oder vielmehr dem Walten Jehova's zu überlassen. Man hat vielfach die Frage aufgeworfen, wesshalb an Pharao nur das Verlangen, Israel zeitweilig zu einem Opferfeste zu entlassen, und nicht das Verlangen, seine Rückkehr nach Kanaan zu gestatten, gerichtet worden sei, und hat hierin eine sträfliche Täuschung Pharao's erblickt. Aber im Widerspruch mit der Anschauung des Erzählers und mit der Sachlage. Als Israel nach Aegypten kam, war es nicht als ein kriegsgefangenes Volk dahin deportirt worden, so dass dem Pharao ein Recht zur Verfügung über Israel zugestanden hätte, sondern es hatte sich nur auf Pharao's ausdrückliche Einladung (Gen. 45, 16—20)

Die Schwierigkeiten, welchen Mose hienach bei Vollführung seines Auftrages entgegenzusehen hatte, erfüllten seine Seele von

---

und ausgesprochener Maassen nur zeitweilig (Gen. 47, 4) als ein selbständiger Volksstamm auf ägyptischem Grund und Boden angesiedelt, ohne sich mit den Aegyptern zu vermischen. Wie hienach die Israeliten für die Dauer ihres gastweisen Wohnens in Aegypten dem Pharao nur die Anerkennung seiner landesherrlichen Rechte schuldeten, so hatte Pharao, wenn er des bisherigen Verhältnisses der Israeliten zu Aegypten überdrüssig wurde, nur das Recht, ihnen den ferneren Aufenthalt in seinem Reiche zu kündigen. Statt dessen aber machte er sie zu Knechten und hielt sie gewaltsamer Weise in Aegypten fest (Ex. 1, 10. 11). Sollten sie trotzdem aus Aegypten ausgeführt werden, so war diess nur dadurch zu ermöglichen, dass Pharao zu ihrer Entlassung gezwungen wurde. Damit nun aber auch die Aegypter den gegen ihren König geübten Zwang als einen wohlmotivirten begreifen lernten, musste ihnen gezeigt werden, wie Pharao den Israeliten selbst das verweigere, was diesen, da ihr Gott selbst für ihr Begehren eintrat, in Aegyptens eigenem Interesse und nach ihrem eigenen Urtheil (Ex. 8, 15; 10, 7; 11, 3) nicht versagt werden durfte. Als ein solches auch von ägyptischem Standpunkte aus berechtigtes Begehren würden aber die Aegypter das Ansinnen, Israel für immer zu entlassen, wohl niemals angesehen haben; dagegen musste ihnen die von den Machtthaten Jehova's unterstützte Forderung, Israel behufs einer Opferfeier für kurze Zeit in die Wüste zu entlassen, als eine billige erscheinen (Ex. 10, 7). Daher erhielt Mose von Jehova auch nur den Auftrag, dieses letztere Ansuchen an Pharao zu stellen. Wenn dann Pharao, nachdem ihm die Erlaubniss hiezu von Israel's Gott abgenöthigt worden war, sein Wort wieder zurücknahm und das zur Opferfeier ausziehende Israel verfolgte, und wenn er dabei in seinem Kampfe gegen Israel's Gott unterlag und Israel nun auch nicht mehr nach Aegypten zurückkehrte, so mussten sie hierin selbst ein wohl verdientes Gericht über Pharao's Unbill gegen Israel anerkennen. — Die schliesslich ab und zu auch noch aufgeworfene Frage, was geworden wäre, wenn Pharao die Abhaltung des Opferfestes in der Wüste wirklich gestattet und nicht wieder zurückgenommen hätte, — diese Frage nach einer blossen Möglichkeit ist von dem Standpunkt der Schrift durch den Hinweis darauf zu beantworten, dass Gott die geschichtliche Nicht-Verwirklichung dieser logischen Möglichkeit vorausgesehen hatte. Uebrigens würde Jehova, wenn Pharao in Israel's Opferfeier in der Wüste gewilligt hätte, Israel ohne Zweifel auch wieder nach Aegypten zurückgeführt und ihm nun befohlen haben, von dem gegen seine Weisungen gehorsamen Pharao die definitive Entlassung aus Aegypten zu begehren.

neuem mit Muthlosigkeit. Er sprach gegen Jehova die Befürchtung aus, dass seine Volksgenossen ihm nicht Glauben schenken werden, wenn er ihnen von einer göttlichen Sendung an sie und Pharao berichte. Um nun einer solchen Eventualität vorzubeugen, verlieh ihm Gott die Macht, drei Wunderzeichen zu vollbringen, durch welche seine göttliche Sendung den Israeliten unwiderleglich beglaubigt werden musste. Er soll die Macht haben, vor den Israeliten seinen Stab in eine Schlange und diese wieder in einen Stab zu verwandeln; ferner seine Hand aussätzig zu machen und den Aussatz sofort wieder von ihr zu entfernen; und endlich auf die Erde ausgegossenes Nilwasser in Blut zu verwandeln [1]). Aber auch diese Vollmacht war nicht im Stande, seine Verzagtheit zu überwinden. Er machte jetzt gegen Jehova seinen Mangel an Redegewandtheit geltend, wurde aber von diesem daran erinnert, dass Er diesem Mangel wohl abhelfen könne, und erhielt das Versprechen, dass es auch geschehen solle [2]).

Nachdem hiemit alle seine Versuche, Jehova durch Geltendmachung von Bedenken zu einem Verzicht auf seine Dienstleistung bei der Erlösung Israel's aus Aegypten zu bestimmen, gescheitert waren, richtete er schliesslich an ihn geradezu die Bitte, er wolle ihm die ihm angemuthete Mission erlassen. Diese beharrliche Weigerung erregte zwar Jehova's Zorn und veranlasste ihn, über den Widerstrebenden Strafe zu verhängen; nichts desto weniger aber hielt Jehova seinen Befehl an ihn aufrecht: er liess die Strafe der Art sein, dass sie seiner Verzagtheit eine Stütze zur Aufrichtung gewährte, und verband damit zugleich die Verheissung einer weiteren Stärkung seines Schwachmuthes. Die Strafe bestand darin, dass Jehova jetzt darauf verzichtete, Mose's eigenen Mund redegewandt zu machen, und ihm statt dessen seinen redegewandten Bruder Ahron als Sprecher beigesellte, ihm also die Auszeichnung, der einzige Vermittler der Erlösung aus Aegypten zu sein, entzog; doch aber soll Mose wenigstens der hauptsächlichere Vermittler bleiben und Ahron vor dem Volke und vor Pharao nur das reden dürfen, wozu er ihn beauftragen werde. Indem ihn aber Gott hiedurch in die Nothwendigkeit versetzte, bei der Ausführung Israel's

1) Ex. 4, 1—9. 2) Ex. 4, 10—12.

aus Aegypten in Gemeinschaft mit Ahron zu handeln, erleichterte er ihm auch die Uebernahme der ihm aufgetragenen Sendung: denn nunmehr konnte Mose einen Theil der ihm anfänglich allein zugedachten Bürde auf Ahron's Schultern abwälzen. Zur weiteren Stärkung seines Schwachmuthes endlich verhiess ihm Jehova, dass sein Bruder ihm entgegenziehen und während seiner Rückreise nach Aegypten mit ihm zusammentreffen solle [1]).

Jetzt endlich wagte Mose nicht länger mehr der göttlichen Berufung zu widerstreben, sondern machte sich unter Einwilligung seines Schwiegervaters mit Weib und Kind auf den Weg nach Aegypten [2]). Damit ihn aber die Hindernisse, welche sich am Hofe Pharao's der Erlösung Israel's aus Aegypten entgegenthürmen werden, nicht nachträglich noch, nachdem er bereits in die Ausführung seiner Mission eingetreten sein wird, von neuem entmuthigen, machte ihn Jehova noch vor der Abreise aus Midian mit der ganzen Grösse des Werkes bekannt: Mose wird die Wunder, durch welche er seine göttliche Sendung vor seinen eigenen Volksgenossen zu legitimiren hat, auch vor Pharao vollbringen müssen, trotzdem aber wird dieser Israel nicht eher ziehen lassen, als bis Jehova sogar des Königs erstgeborenen Sohn getödtet haben wird [3]). Und damit er ferner sich dessen von vornherein recht bewusst werde, wie ernst es Jehova mit der Erfüllung seiner Gebote insbesondere bei denjenigen nehme, welche er sich zu seinen Dienern und Werkzeugen erwählt hat, bedrohte er ihn auf dem Wege von Midian an den Sinai mit dem Tode, weil er aus Nachgiebigkeit gegen sein midianitisches Weib die Beschneidung seines jüngsten Sohnes unterlassen hatte. Zippora wandte nun zwar dadurch die Todesgefahr von ihm ab, dass sie selbst statt ihres erkrankten Gemahls die Beschneidung an ihrem Sohne vollzog; sie that diess aber so widerwillig, dass Mose erkannte, sie werde ihm bei Lösung der in Aegypten seiner wartenden schwierigen Aufgabe nicht nur keine Förderung, sondern vielmehr ein gefahrdrohendes Hinderniss sein. Diess veranlasste ihn, sie mit den Kindern vorläufig zu ihrem Vater zurückzusenden [4]).

---

1) Ex. 4, 13—17. 2) Ex. 4, 18—20. 3) Ex. 4, 21—23.

4) vgl. Ex. 4, 24—26 mit 18, 1—7 und ferner *Kl*, Ex. S. 353 f. und *Kurtz*, Gesch. II, 80 ff.

Kaum aber hatte er sich seinem Berufe zu Liebe die Trennung von Weib und Kind auferlegt, als ihm auch bereits die von Gott verheissene Stärkung seines zaghaften Muthes und die Ergänzung des ihm anhaftenden Mangels zu Theil wurde: noch bevor er die Gegend am Sinai völlig durchwandert hatte, traf sein Bruder Ahron mit ihm zusammen. Gemeinsam kehrten nun beide nach Aegypten zurück, riefen die Aeltesten Israel's zusammen, verkündeten ihnen den Rathschluss Gottes in Betreff ihrer Erlösung, erhärteten ihre göttliche Sendung durch die drei Wunderzeichen, wozu Gott Mose ermächtigt hatte, und fanden mit ihrer Botschaft bei dem Volke gläubige und dankbare Aufnahme [1]).

Nachdem hiemit auch Israel seine Zustimmung zu dem Schritte erklärt hatte, welchen sie jetzt zu thun im Begriffe standen, begaben sie sich zu Pharao und richteten an ihn im Auftrag Jehova's, des Gottes der Hebräer, das Begehren, er solle Israel drei Tagereisen weit in die Wüste ziehen lassen, damit es dort seinem Gott nach dessen Befehl ein Fest feiern und nicht etwa durch Uebertretung dieses Befehles sich schwere Ahndung von Seiten seines Gottes zuziehe. Allein Pharao schlug ihr Begehren, wie Gott zu wiederholten Malen Mose vorausgesagt hatte [2]), rundweg und unter Verhöhnung Jehova's ab, ja bedrückte Israel nur noch härter [3]). Der Druck wurde so unerträglich, dass die aus Israel bestellten Aufseher über die von ihren Brüdern zu liefernden Arbeiten zu Pharao eilten und ihn um Erleichterung anflehten [4]). Inzwischen warteten Mose und Ahron vor dem königlichen Palaste auf ihre Rückkehr, um von ihnen sofort den Bescheid Pharao's zu erfahren [5]). Dieser aber wies ihre Bitten schnöde ab [6]) und hierüber geriethen sie in solche Verzweiflung, dass sie, uneingedenk ihrer eigenen Zustimmung zu dem, was Mose und Ahron im Auftrag Jehova's gethan hatten, beide Brüder mit den heftigsten Vorwürfen überhäuften und Gottes Gerichte auf sie herabriefen [7]).

---

1) Ex. 4, 27—31. 2) Ex. 3, 19. 20; 4, 21—23.
3) Ex. 5, 1—14. 4) Ex. 5, 15. 16. 5) Ex. 5, 20.
6) Ex. 5, 17. 18. 7) Ex. 5, 19. 21. An diese Stelle sowie an 6, 9 scheinen sich die in Ez. 20, 5—9 enthaltenen Vorwürfe gegen das Verhalten Israel's in der Zeit, wo Jehova seine Erlösung aus Aegypten vollziehen wollte, anzulehnen.

In dieser Noth wandte sich Mose an Jehova mit der Klage, dass durch sein an Pharao gerichtetes Begehren die Lage Israel's nur noch unheilvoller geworden sei. Jehova tröstete ihn aber mit der Versicherung, dass er nunmehr seine Macht in dem Maasse an Pharao bethätigen wolle, dass dieser Israel nicht bloss ziehen lassen, sondern es geradezu aus dem Lande hinaustreiben werde[1]). Zugleich beauftragte er ihn, sein muthlos zagendes Volk durch die Zusage aufzurichten, dass der Gott ihrer Väter sich nunmehr an ihnen als Jehova bethätigen, sie demgemäss aus Aegypten erlösen und in das verheissene Land Kanaan einführen werde[2]).

---

1) Ex. 5, 22—6, 1. 2) Ex. 6, 2—10. — Nach der Annahme der neueren kritischen Schule bezögen sich freilich Ex. 6, 2—7, 13 (aus der Grundschrift oder dem ersten Elohisten) auf dieselben Begebenheiten, welche bereits 3, 1—6, 1 (aus dem Werke des Jehovisten, in welches die Darstellung des zweiten Elohisten unabtrennbar eingewoben ist, vgl. *Nöldeke*, die ATliche Literatur S. 26; *A. Kayser*, das vorexil. Buch der Urgesch. S. 37) dargestellt worden waren; die wichtigste Verschiedenheit zwischen beiden Darstellungen wäre die, dass die Grundschrift die Berufung Mose's nach Aegypten verlegt (vgl. hiezu 6, 28), der Jehovist dagegen an den Horeb, und dass der Jehovist Mose bei seinem Volke eine geneigte, die Grundschrift dagegen eine ungeneigte Aufnahme finden lässt; so z. B. *Kn.*, Ex. S. 1. 21 ff.; *Bleek*; Einl. 3. A. S. 220. 274 f.; *Nöldeke*, Untersuchungen zur Kritik S. 35 ff.; *de Wette-Schrader*, Einleitung S. 280 ff.; *A. Kayser* a. a. O. S. 35 ff. Dass nun 6, 2—7, 13 einer anderen Quelle entnommen sei, als 3, 1—6, 1, ist unverkennbar, und dass die Stammtafel 6, 14—27 dermalen einen nicht ganz angemessenen Platz einnehme, wird von *Kn.* a. a. O. S. 49 und *Schrader* a. a. O. S. 282 mit Unrecht bestritten. Da ferner in Ex. 6, 2—7, 7 wiederum von einer Sendung Mose's an die Israeliten und an Pharao, von einem Hinweis Gottes auf die Bedeutung seines Namens Jehova, von einem aus dem Mangel an Redegewandtheit abgeleiteten Bedenken Mose's gegen die ihm aufgetragene Sendung und von einer Beschwichtigung dieses Bedenkens durch den Hinweis auf seinen Bruder Ahron berichtet wird, ohne dass zugleich *mit ausdrücklichen Worten* gesagt wäre, alles dieses habe zum zweiten Mal stattgehabt, so hat die Annahme, dass in 6, 2—7, 13 die wesentlich gleichen Begebenheiten wie in 3, 1—6, 1 erzählt seien, allerdings viel Anmuthendes. Da aber der Verfasser unseres Buches Exodus nach der dermaligen Stellung und dem Zusammenhang der Erzählungen in Cap. 2—7 augenscheinlich annahm, dass der in 6, 2 ff. erzählten Sendung Mose's an Israel und Pharao bereits die in 3, 1 ff. erzählte

Da er aber mit dieser tröstlichen Botschaft bei Israel kein Gehör mehr fand, so brach jetzt auch über ihn selbst die frühere Ver-

---

vorhergegangen sei, so hätte er sich bei jener Annahme des schwersten und unbegreiflichsten Missverständnisses der Grundschrift schuldig gemacht: er hätte nämlich die Identität der Erzählung des Jehovisten und der Erzählung der Grundschrift nicht wahrgenommen und zugleich verkannt, dass durch die Erzählung der letzteren eine bereits früher, am Sinai, erfolgte Sendung Mose's an Israel und Pharao ausgeschlossen werde. Zu dieser verzweifelten Hypothese wäre man aber doch nur dann berechtigt, wenn es psychologisch unbegreiflich wäre, dass ähnliches wie am Horeb sich auch in Aegypten zwischen Jehova und Mose begeben haben sollte. Unser obiger Text sucht die psychologische Möglichkeit darzuthun. Positiv gegen die Identität der beiderseitigen Erzählungen spricht der Anschluss von 6, 10. 11 an 6, 9 und das Verhältniss von 6, 9 zu 2, 23b—25. **a)** Wäre nämlich 6, 9 berichtet, wie Mose dem Volke zum ersten Male von dem Rathschluss Gottes zu seiner Erlösung Mittheilung machte, so liesse sich nicht einsehen, wie er unmittelbar darnach und ohne Rücksicht darauf, dass das Volk von ihm und seiner Mittheilung nichts hören wollte, zu Pharao gesendet werden konnte, um von ihm die Entlassung des Volkes zu begehren. Zuerst musste doch das Volk selber für den Gedanken eines Abzugs aus Aegypten und für eine dem entsprechende Wirksamkeit Mose's bei Pharao gewonnen werden; Mose durfte unmöglich der Verlegenheit einer Desavouirung von Seiten Israel's ausgesetzt werden. Wesentlich anders ist dagegen die Sachlage, wenn dem Volke bereits früher der Rathschluss Jehova's verkündet worden war und es diese Verkündigung anfänglich auch mit Freuden aufgenommen hatte, wenn dann aber infolge des gesteigerten Druckes eine momentane Entmuthigung eingetreten war und mit 6, 9 angegeben sein will, dass es nunmehr der weiteren Mittheilung, wonach Jehova jetzt durch Verhängung schwerer Strafgerichte über Aegypten ihre Entlassung erzwingen werde, keine Beachtung mehr geschenkt habe. — **b)** In Bezug auf die Quellenscheidung in Cap. 6 und 7 muss, wie mir schon längst feststeht, einerseits *Kayser* a. a. O. S. 39 darin Recht gegeben werden, dass in Cap. 6 die Einschaltung in die elohistische Erzählung nicht erst mit V. 14, sondern schon mit V. 13 beginnt und erst mit V. 30 zu Ende kommt; aber andererseits wird auch an V. 1b als ursprünglichem Bestandtheil der jehovistischen Erzählung Anstoss zu nehmen sein (vgl. die elohistischen Stellen 6, 11b; 7, 2b), so dass V. 1b als ein Rest der Erzählung der Grundschrift von den Begebenheiten, welche der Jehovist in Cap. 2—5 berichtet hatte, anzusehen sein dürfte. Dass aber die Grundschrift in der That von einer anfänglichen günstigen Aufnahme der Sendung Mose's berichtet haben muss, geht aus dem Inhalt

zagtheit wieder herein: als Jehova ihn von neuem zu Pharao senden wollte, um von ihm die Entlassung Israel's in die Wüste zu begehren, schützte er, um sich dieser Sendung zu entziehen, abermals seinen Mangel an Redegewandtheit vor; denn nachdem es ihm trotz der Unterstützung Ahron's nicht einmal mehr gelingen will, Israel's Hoffnung und Muth aufrecht zu erhalten, muss er vollends daran verzweifeln, dass es ihm je gelingen werde, Pharao zur Entlassung Israel's zu bestimmen [1]). Jehova aber beharrte bei seinem Entschlusse, gerade ihn und seinen Bruder als Boten wie an Israel so an Pharao zu verwenden [2]), und schlug Mose's Einwendung dadurch nieder, dass er ihn daran erinnerte, dass ihm nicht blos sein Bruder als Dolmetscher vor Pharao dienen solle, sondern er ja auch nicht seine eigenen Gedanken und Befehle, sondern vielmehr Gottes Gedanken und Befehle vor Pharao verkünden zu lassen habe, so dass er über den schliesslichen Erfolg seiner Sendung unbesorgt sein könne [3]). Freilich werde Pharao ihrem Begehren keineswegs so bald willfahren; denn nachdem er den Befehl Jehova's, wie dieser vorauswusste, mit Hohn zurückgewiesen hat [4]), will er ihn jetzt bei dieser seiner widerspenstigen Gesinnung und Herzenshärtigkeit so lange festhalten oder mit anderen Worten: er will ihn so lange verstocken, bis er in zahlreichen Wundern und Gerichten seine Macht an Aegypten bethätigt hat und die Aegypter hieraus erkannt haben, dass er Jehova ist, d. h., dass, wenn er einmal einen Rathschluss gefasst hat, wie im vorliegenden Falle den Rathschluss der Erlösung Israel's aus Aegypten, er an diesem Rathschluss unabänderlich festhalte und nicht ablasse, bis er ihn vollführt habe [5]).

Dieses Gotteswort machte endlich allem Schwanken und Za-

---

der nach allgemeinem Zugeständniss ihr angehörigen Stelle 2, 23 b — 25 hervor (vgl. auch *Ew.*, Gesch. II, 85). Denn wäre diess nicht der Fall, wie käme es dann, dass die Israeliten nach 2, 23 b — 25 infolge ihrer schweren Bedrückung zu Gott seufzen und schreien, gleichwohl aber nach 6, 9. 12 von einer durch Gott zu gewährenden Erlösung nichts wissen wollen?

1) Ex. 6, 9—12. 28—30. 2) Ex. 6, 13.

3) Ex. 7, 1. 2. 4) vgl. Ex. 3, 19 und 5, 2. 17. 18.

5) Ex. 7, 3—5; vgl. auch 4, 21—23; 9, 15. 16; 10, 1. 2; 14, 4. 17. 18.

gen Mose's ein Ende. Fortan vollzog er mit Ahron in willigem Gehorsam und ohne Widerrede alle Befehle Jehova's [1]).

Zunächst giengen beide auf erhaltene göttliche Weisung abermals zu Pharao, richteten von neuem an ihn das Verlangen, Israel in die Wüste zu entlassen, und erwiesen sich ihm als Boten Jehova's und zugleich die Macht ihres Gottes dadurch, dass sich auf ihr Geheiss Mose's Stab in eine Schlange verwandelte [2]).

---

1) Ex. 7, 6. 2) 7, 8—10. — Bekanntlich erscheint der Wunderstab an einzelnen Stellen der Erzählung in der Hand Ahron's (7, 9. 10. 12. 19; 8, 1. 12. 13), an anderen in der Hand Mose's (7, 15. 17; 9, 23; 10, 13). Da nun diese Verschiedenheit mit der Verschiedenheit der dem Berichte zu Grunde liegenden Quellenschriften zusammentrifft, so hat man hieraus den Schluss gezogen, dass der Elohist angenommen habe, die Wunder seien mit dem Stabe Ahron's vollbracht worden, während der Jehovist sie mit Mose's Stab vollbracht sein lasse. Eine weitere sachliche Differenz von wesentlicher Bedeutung sieht man darin, dass der Elohist, abgesehen von der Tödtung der Erstgeburt, nur von fünf vor Pharao vollbrachten Wundern berichte (Verwandelung des Stabes in eine Schlange 7, 8—13; Verwandelung des Nilwassers in Blut 7, 19—22; Frösche 8, 1—3; Mücken 8, 12—15; entzündliche Beulen 9, 8—12), der Jehovist dagegen ihrer sieben aufzähle (Verwandelung des Nilwassers in Blut 7, 14—18; Frösche 7, 25—28; Hundsfliegen 8, 16—28; Viehpest 9, 1—7; Hagel 9, 13—34; Heuschrecken 10, 1—20; Finsterniss 10, 21—29). So z. B. *Kn.*, Ex. S. 53 ff.; *Nöldeke*, Untersuchungen S. 39 ff.; *Kayser*, das vorex. Buch S. 39 ff. Diesen Behauptungen stehen indess die beiden Thatsachen entgegen, 1) dass wir aus den elohistischen und jehovistischen Bestandtheilen des Buches Exodus eine Reconstruction der elohistischen und der jehovistischen Urkunde nicht bis zu der Vollständigkeit vorzunehmen im Stande sind, dass mit Sicherheit angegeben werden könnte, was in der einen oder in der anderen nicht gestanden haben könne; 2) dass der Verfasser unseres Buches Exodus, welchem die Urkunden in ihrer Vollständigkeit vorlagen, zwischen der Erzählung beider Urkunden, soweit er sie seiner eigenen Darstellung einverleibte, Widersprüche nicht vorgefunden haben kann, widrigenfalls er sie nicht geradezu mosaikartig zusammengearbeitet haben würde. Wo Verschiedenheit in der Darstellung vorliegt, wird er vielmehr von der Voraussetzung ausgegangen sein, dass sich ihre Ausgleichung dem Leser aus dem Zusammenhang von selbst an die Hand giebt. Was nun den Wunderstab anlangt, so wird sich ein Leser, der sich an 4, 2—5. 14—17 (iehovistisch) und 4, 21—23 (ob jehovistisch, ist sehr zweifelhaft, da die Weigerung Pha-

Pharao aber vertraute auf die mindestens gleiche Macht seiner eigenen Götter: um sich selbst im Glauben an deren Macht zu stärken und auch Mose und Ahron davon zu überführen, liess er seine Thaumaturgen, nach der Tradition Jannes und Jambres mit Namen [1]), herbeirufen und befahl ihnen, ihre Stäbe ebenfalls in Schlangen zu verwandeln [2]). Obwohl nun die von den letzteren

rao's bereits 3, 19. 20 angekündigt war und sich auch keine jehovistischen Stücke finden, welche erzählen, dass Mose *alle* drei Wunder vor Pharao verrichtet habe) und 7, 1—3 (elohistisch) erinnert und dabei 7, 15—19 im Zusammenhang liest, wohl kaum der Erkenntniss erwehren können, dass Ahron durchweg als vor Pharao redend und handelnd zu denken sei und der Stab Mose's als Ahron's Stab bezeichnet werde, insofern Ahron ihn vor Pharao zu führen und zu handhaben hat. Wie unsicher aber die Annahme sei, dass die elohistische Grundschrift überhaupt nur jene fünf Wunder erzählt habe, wird auch von *Kayser* anerkannt, wenn er a. a. O. S. 42 sagt: „Der 35. Vers des IX. Kapitels, der im Zusammenhang überflüssig ist, weil der Sinn desselben schon Vers 34 gegeben, und ganz die Schreibart des Elohisten hat, lässt vermuthen, dass der Sammler hier eine von diesem Schriftsteller erzählte Plage ausgelassen hat, wahrscheinlich die des Hagels, die aus dem Jehovisten genommen unmittelbar vorhergeht. Auch X, 20 nach der Heuschreckenplage hat elohistischen Anstrich; ob wir daraus auf eine beim Elohisten erwähnte ähnliche schliessen dürfen, wage ich nicht zu entscheiden".

1) vgl. 2 Tim. 3, 8; das Targum des Pseudojonathan zu Ex. 7, 11; *Numenius* bei *Euseb.* praep. ev. IX, 8; *Buxtorf*, lexicon chald. talm. pg. 945 sqq.; *Fabricius*, codex pseudepigraphus I, 813 sqq.

2) Die Wunder der ägyptischen Thaumaturgen dürfen weder nach der Absicht des Erzählers noch nach dem, was erfahrungsgemäss natürlicher Weise möglich ist, aus blosser Täuschung der Zuschauer erklärt werden. Zwar ist das Treiben der ägyptischen Psyllen wie der indischen Schlangenbeschwörer wahrhaft staunenerregend (vgl. *Hengstenberg*, die Bücher Mose's S. 97 ff.; *Kn.*, Ex. S. 60 f.; *Kurtz*, Gesch. II, 95 ff.): aber wollte man auch annehmen, die Stäbe der ägyptischen Thaumaturgen seien Schlangen gewesen, welche von ihnen zuvor in den Zustand der Erstarrung versetzt worden waren, und welche sie jetzt vor Pharao wieder lebendig und geschmeidig machten, so steht dieser Annahme doch das Bedenken entgegen, dass die Psyllen nach dem, was bis jetzt über sie bekannt geworden ist, erstarrte Schlangen nur durch eine längere Manipulation, namentlich ein längeres Reiben zwischen den Händen, nicht aber durch blosses Hinwerfen des erstarrten Thieres (vgl. Ex. 7, 11 mit V. 10), in ihren gewöhnlichen Zustand zurückversetzen können. Nimmt man hinzu,

hervorgebrachten Schlangen von der Schlange, in welche Mose's Stab verwandelt worden war, verschlungen wurden, und obgleich dieser Beleg für die Uebermacht Jehova's über die Götter der Aegypter um so augenfälliger und unwidersprechlicher war, als es gegen die sonstige Art der Schlangen ist, andere Schlangen zu verschlingen, so blieb Pharao doch dabei, Israel nicht ziehen zu lassen[1]).

Dieser Hartnäckigkeit Pharao's gegenüber erwies nun Jehova seine schrankenlose Siegesübermacht über die ägyptischen Götter und die Unabänderlichkeit seines einmal gefassten Rathschlusses[2]) durch zehn weitere Wunder, welche aber jetzt für Pharao und sein Volk zugleich ebenso viele Gerichte von immer wachsender Schwere wurden.

Das erste Gericht oder die *erste Plage* bestand darin, dass Mose und Ahron alles Wasser des segenspendenden, göttlich verehrten Nil sowohl in dessen natürlichem Bette, als auch in dessen Canälen und in den von ihm gespeisten Teichen und Wasserbehältern, ja sogar das aus ihm geschöpfte Wasser in Kannen und Krügen in Blut verwandelten. Infolge dess wurde das Wasser faul, die Fische starben und den Aegyptern gebrach es so völlig an Trinkwasser, dass sie in der Umgebung des Nil Brunnen graben mussten[3]). Da aber auch die Thaumatürgen das gleiche Wunder

---

dass die Thaumaturgen auch Wasser in Blut verwandeln und Aegypten mit Fröschen überschwemmen konnten (7, 22; 8, 3), so wird man ohne die Annahme dämonischer Wunder (vgl. hiezu oben S. 37 Note 2) der Erzählung nicht gerecht werden. Diese Annahme liegt aber um so näher, als die Schrift in dem Ringen Mose's und Ahron's mit Pharao und seinen Thaumaturgen einen Kampf Jehova's mit den ägyptischen Göttern erblickt (Ex. 12, 12; Num. 33, 4; vgl. auch Ex. 8, 6; 9, 14) und von der Voraussetzung ausgeht, dass unter der Gestalt der heidnischen Götter, welche allerdings nicht wirkliche Götter, sondern אֱלִילִים und הֲבָלִים sind, die Dämonen ihr Wesen treiben und mit den Menschen in Verbindung zu treten suchen, vgl. 1 Kor. 8, 4—6 mit 1 Kor. 10, 19—21, so wie die Zusammenstellung Jehova's mit anderen als überirdische Mächte gedachten Göttern Ex. 15, 11; 18, 11; Deut. 10, 17; weiteres hierüber bei *v. Hofm.* Schriftb. I, 348 ff.

1) Ex. 7, 11—13. 2) vgl. Ex. 7, 17; 8, 6. 18; 9, 14; 12, 12; 14, 4.

3) Ex. 7, 14—21. 24; vgl. Ps. 105, 29; 78, 44. — Die in neuerer Zeit

zu verrichten im Stande waren, so liess sich Pharao auch hiedurch

---

vielverhandelte Frage (vgl. z. B. *Eichhorn*, de Aegypti anno mirabili. Gött. 1818; *Hengstenberg*, die Bücher Mose's S. 93 ff.; *Kurtz*, Gesch. II, 98 ff.; *Kn.*, Ex. S. 54 f. und zu den einzelnen Plagen; *Kl*, Ex. S. 364 und ebenfalls zu den einzelnen Plagen), in wie weit die Verwandelung des Nilwassers in Blut und die nächstfolgenden acht Plagen sich an den gewöhnlichen Naturlauf angeschlossen haben und inwieweit sie eine übernatürlich bewirkte Steigerung oder eine übernatürlich bewirkte besondere Gestaltung gewöhnlicher Naturerscheinungen gewesen seien, verliert insoferne für die biblische Geschichte ihre Bedeutung, als zugestanden werden muss, dass diese Plagen nach ihrer biblischen Darstellung in ausschliesslich natürlichen Ursachen ihre ausreichende Erklärung nicht finden. Gerade bei der Erzählung von der Verwandelung des Nilwassers in Blut aber ist der Hinweis auf ein sich jährlich wiederholendes scheinbar analoges Phänomen an dem Wasser des Nil mehr verwirrend als fördernd. Zwar ist selbstverständlich die Meinung des Berichtes nicht, dass das Nilwasser wirkliches Blut geworden sei. Aber andererseits ist damit auch mehr gesagt, als dass das Nilwasser bloss die Farbe des Blutes angenommen habe, wie diess alljährlich geschehe, wenn der Nil wieder zu steigen beginnt, und dass diess in jenem Jahre nur „in ganz ungewöhnlichem Grade" eingetreten sei (gegen *Hengstenberg* a. a. O. S. 103 ff.). Denn durch die Röthung des Nil's wird keineswegs die Ungeniessbarkeit seines Wassers bedingt; vielmehr ist sie ein Anzeichen, dass dasselbe wieder gesunde. Es hängt diess mit dem verschiedenen Wasserstand des Nil in den verschiedenen Jahreszeiten zusammen. Von Mitte Juni an beginnt er zu steigen, wächst dann bis zu Anfang Oktober (vgl. *Ebers*, Aegypten S. 18) und erreicht seine normale Höhe erst wieder im December. Auch in den folgenden Monaten verliert er zwar langsam aber in steter Allmähligkeit immer mehr Wasser, bis er endlich im Mai seinen tiefsten Stand erreicht. Das Wasser beginnt in Stagnation überzugehen, nimmt eine grünliche Farbe an, bekommt einen fauligen Geruch und wird ungesund. Beginnt dann der Nil wieder zu steigen, so röthet sich das Wasser durch die aus den höher gelegenen Gegenden herabgeschwemmte rothe Mergelerde und wird eben hiemit wieder gesund (vgl. die Belege bei *Kn.* a. a. O. S. 64 f.). Wie sollte nun in jenem Jahre die alljährlich wiederkehrende Röthung des Nil, auch wenn sie damals besonders stark war, so schlimme Folgen gehabt haben, wie die biblische Erzählung sie ihr zuschreibt? Und wie wäre es natürlicher Weise möglich gewesen, dass sogar das in Kannen und Krüge geschöpfte und bis dahin ganz normale Nilwasser sich plötzlich bis zur Dunkelheit des Blutes röthete und ungeniessbar ward? Das von Mose und Ahron verrichtete Wunder

nicht zur Entlassung Israel's bewegen [1]).

Daher wurde nach Ablauf von sieben Tagen [2]) eine *zweite Plage* verhängt. Mose und Ahron bewirkten, dass das ganze Land plötzlich von Fröschen wimmelte und die Aegypter sich selbst in ihren Häusern und auf ihren Lagerstätten vor ihnen nicht mehr schützen konnten. Die Thaumaturgen waren zwar ebenfalls im Stande, Frösche herbeizuführen, also die Plage noch zu vermehren, sie aber wieder aufzuheben waren sie ausser Stande. Der König sah sich daher genöthigt, seine Zuflucht zu Mose und Ahron zu nehmen und sie unter dem Versprechen, Israel zu dem gewünschten Opferfeste ziehen zu lassen, um ihre Fürbitte bei Jehova anzuflehen. Nachdem aber auf Mose's Fürbitte schon am Tage darauf die Plage wieder gehoben war, brach Pharao sein Versprechen und liess Israel nicht ziehen [3]).

---

kann daher mit der alljährlich sich vollziehenden Röthung des Nil nicht im Zusammenhang stehen. Ob es durch das Auftreten von Kryptogamen und Infusorien im Nilwasser herbeigeführt wurde (so *Kurtz*, Gesch. II, 102 f.), muss dahin gestellt bleiben. — Ist aber die Verwandelung des Nilwassers in Blut nicht eine blosse Potenzirung jenes natürlichen Phänomens, welches sich alljährlich wiederholt, sobald der Nil zu steigen beginnt, so fällt damit für die vielfach aufgestellte Behauptung, dass die erste Plage im Juni stattgefunden habe und sämmtliche zehn Plagen sich auf den Zeitraum von $^3/_4$ Jahren vertheilen, die hauptsächlichste Begründung hinweg. Man hat keine Veranlassung, über den Zeitraum von höchstens einem halben Jahre hinauszugehen. 1) Ex. 7, 22. 23. — Die Frage, woher die Thaumaturgen nach dem Wunder Mose's und Ahron's noch das nöthige Wasser bekommen haben, um die Verwandelung in Blut vorzunehmen, lässt sich in verschiedener Weise beantworten: sie können gewartet haben, bis das Nilwasser wieder seine natürliche Färbung erhalten hatte; wahrscheinlicher vollzogen sie ihr Wunder an Wasser, welches nicht aus dem Nil herkam, also an Wasser, das sich in gegrabenen Brunnen vorfand.

2) Ex. 7, 25 ist mit *Kurtz*, Gesch. II, 103, *Bunsen* z. d. St. mit dem folgenden Verse zu verbinden gegen *Kn.*, *Kl*, *Speaker's* Bible z. d. St., welche in 7, 25 eine Angabe darüber sehen, wie lange die schädliche Veränderung des Nilwassers gedauert habe. 3) Ex. 7, 26—8, 11; vgl. Ps. 105, 30; 78, 45. — Die Jahreszeit, in welcher Aegypten alljährlich stark von Fröschen heimgesucht wird, scheinen namentlich die letzten Monate des Jahres zu sein, während welcher die Ueberschwemmung wieder abnimmt; vgl. *Kn.* a. a. O. S. 68.

Die Folge war, dass eine *dritte Plage* über sein Land kam. Mose hiess Ahron mit seinem Stabe den Staub der Erde schlagen. Alsbald kamen in ganz Aegypten zahllose Mücken aus dem Staube hervor und wurden zu einer schweren Plage für Menschen und Vieh. Der Versuch der Thaumaturgen, auch ihrerseits das gleiche Wunder zu vollbringen, scheiterte. Sie erkannten hieraus den Willen der Gottheit, dass Pharao Israel entlasse. Trotz ihrer Mahnung aber verharrte dieser bei seiner Weigerung[1]).

Hiedurch vernothwendigte er die *vierte Plage.* Ganz Aegypten wurde mit Stechfliegen heimgesucht. Ueberall war der Erdboden von ihren Schwärmen bedeckt und in allen Häusern tobten sie. Nur das Land Gosen, wo Israel wohnte, blieb davon verschont, zu einem Zeichen, dass nur um Israel's willen diese Plage über Aegypten ergehe. Der König erbot sich jetzt, Israel die Abhaltung eines Opferfestes zu gestatten; nur solle dieses innerhalb Aegyptens selbst stattfinden, damit Israel nicht etwa, einmal dem Bereiche Aegyptens entronnen, sich die Gelegenheit zur Flucht zu Nutze mache. Mose aber lehnte diese Bedingung in Rücksicht darauf ab, dass das Opfer in der von Jehova selbst angegebenen Weise abgehalten werden müsse und ausserdem auch die Opfer der Hebräer den Aegyptern ein Gräuel seien und daher leicht der Fanatismus der letzteren wachgerufen werden könnte. Von der Noth gedrängt liess Pharao schliesslich die Bedingung fallen und gestattete, dass Israel drei Tagereisen weit in die Wüste ziehe; nur solle es sich nicht zu weit entfernen. Nachdem aber Tags darauf infolge der Fürbitte Mose's die Noth wieder vollständig gehoben war, kehrte er sofort wieder zu seinem früheren Entschluss zurück, Israel nicht ziehen zu lassen[2]).

Nunmehr erfolgte die *fünfte Plage.* Alles Vieh der Aegypter wurde von einer tödtlichen Seuche befallen, während von allem Vieh der Israeliten auch nicht ein Stück wegstarb. Obwohl sich aber Pharao von der Verschonung der Heerden Israel's durch eine eigens angeordnete Untersuchung überzeugte, blieb er doch fest bei seinem Entschluss, den Abzug Israel's nicht zuzugestehen[3]).

---

1) Ex. 8, 12—15; vgl. Ps. 105, 31. 2) Ex. 8, 16—28; vgl. Ps. 105, 31; 78, 45. 3) Ex. 9, 1—7.

Jehova führte jetzt eine *sechste Plage* über Aegypten herbei. Mose und Ahron mussten Ofenruss in die Luft sprengen; die Folge war, dass sich bei Menschen und Vieh entzündete Anschwellungen verschiedener Körpertheile einstellten. Nicht einmal die Thaumaturgen konnten sich dieser pestartigen Krankheit erwehren. Nichtsdestoweniger verweigerte Pharao auch jetzt noch Israel's Entlassung und liess es auf weitere Gerichte ankommen [1]).

Diese liessen denn auch nicht lange auf sich warten. Die *siebente Plage* bestand darin, dass gegen Ende Januar oder zu Anfang Februar [2]) nach vorheriger Ankündigung ein furchtbares Gewitter mit Hagel losbrach und nicht bloss die früher reifende Hälfte der Feldfrüchte gänzlich vernichtete, sondern auch, was sich von Menschen und Vieh der Aegypter auf dem Felde befand, erschlug. Nur das Land Gosen blieb verschont. Pharao erbot sich jetzt abermals, das Volk ziehen zu lassen, wenn nur auf Mose's und Ahron's Fürbitte Jehova dem Unwetter wieder ein Ende mache. Obwohl nun Mose die Unlauterkeit Pharao's durchschaute, hob er doch seine Hände fürbittend zum Himmel. In der That aber war das Wetter nicht sobald vorüber, als auch bei Pharao der frühere Trotz wiedergekehrt war [3]).

Bevor hierauf die *achte Plage* verhängt wurde, schien es einen Augenblick, als ob der König endlich nachgeben wolle. Als ihm nämlich Mose mit einer unerhört starken Heuschreckenverwüstung drohte, entschloss er sich auf das Andrängen seiner Diener, die Männer Israel's zu dem Opferfeste zu entlassen. Da aber Mose auf der Forderung bestand, dass ganz Israel mit Weibern, Kindern und Heerden ausziehe, wurde er mit Hohn abgewiesen. Und so brach denn, von einem Ostwinde herbeigeführt, der verheerende Heuschreckenschwarm über Aegypten herein und vernichtete alles Grün, welches der Hagelschlag noch übrig gelassen hatte oder welches inzwischen wieder gewachsen war. Eine furchtbare Hungersnoth war die unausbleibliche Folge dieser Gerichtsheimsuchung. Flehentlich bat daher der König Mose und Ahron, sie möchten bei Jehova Fürbitte einlegen, auf dass die Plage wieder ein Ende

---

1) Ex. 9, 8—12. 2) vgl. *Kn.* und *Kl* z. Ex. 9, 31. 32.

3) Ex. 9, 13—35; vgl. Ps. 105, 32. 33; 78, 47. 48.

nehme. Nachdem aber auf Mose's Fürbitte ein einfallender Westwind das Land von den Heuschrecken wieder befreit hatte, wiederholte er sein früheres frevelhaftes Spiel und liess Israel nicht ziehen [1]).

Infolge dess brach eine *neunte Plage* über Aegypten herein. Auf Jehova's Befehl hob Mose seine Hand betend zum Himmel empor: drei Tage lang lagerte sich eine so dichte Finsterniss über Aegypten, dass Niemand im Stande war, irgend etwas zu sehen oder einen Gang zu unternehmen. Ob diese Finsterniss durch eine ausserordentliche Steigerung des Chamsin, welcher um die Zeit des Frühlingsäquinoctium zu wehen pflegt und solche Massen von Sand- und Staubwolken vor sich hertreibt, dass die Sonne theils blutroth erscheint, theils überhaupt nicht mehr sichtbar ist und eine tiefe Dämmerung über dem Lande eintritt [2]), ist ungewiss und um so zweifelhafter, als das Land Gosen von der Finsterniss verschont blieb und auch der übrigen Beschwerden, welche mit dem Chamsin verbunden zu sein pflegen, keine Erwähnung geschieht [3]).

Um weiteren Gerichten vorzubeugen, erbot sich Pharao nach dem Aufhören der Finsterniss endlich, die Israeliten mit ihren Kindern zu dem von ihrem Gotte anbefohlenen Opferfeste ziehen zu lassen; nur sollten sie ihre Heerden nicht ausser Landes mitnehmen. Auf Mose's Entgegnung aber, dass sie deren zu einer Opferfeier nothwendig bedürften und daher ohne sie nicht wegziehen könnten, verweigerte Pharao den Abzug nicht nur von neuem, sondern verbot ihm auch, je wieder vor seinem Angesichte zu erscheinen. Willig versprach Mose, ihn fortan nie mehr mit einem Besuche zu behelligen, verkündete ihm aber zugleich, dass Israel's Gott noch eine *zehnte Plage*, die letzte und entscheidende, über Aegypten beschlossen habe; demnächst werde er in mitternächtiger Stunde alle Erstgeburt in Aegyptenland vom erstgeborenen Sohne des Königs an bis zum erstgeborenen Sohne der niedrigsten Sclavin und des Sträflings im Kerker [4]), ja selbst alle Erstgeburten

1) Ex. 10, 1—20; vgl. Ps. 105, 34. 35; 78, 46.

2) so z. B. *Hengstenberg* a. a. O. S. 123 ff.; *Kurtz*, Gesch. II, 102 ff.; *Kn.*, Ex. S. 87 f.; *Kl*, Ex. S. 385.

3) Ex. 10, 21—23; vgl. Ps. 105, 28.

4) vgl. Ex. 12, 29.

des Viehes plötzlichen Todes sterben lassen, während keinem Israeliten auch nur das geringste Leid widerfahren solle. Alsdann werde Pharao ihn durch seine Diener anflehen lassen, Israel aus Aegypten wegzuführen. Mit diesem Drohwort verliess er den königlichen Palast in glühendem Zorn über den frechen und hartnäckigen Verächter seines Gottes. Der König aber beharrte in seiner trotzigen Verstocktheit und sah dem früheren oder späteren Anbruch der gedrohten furchtbaren Mitternacht ohne Sinnesänderung entgegen [1]).

Bevor Pharao von Gott zur Gestattung des Abzugs genöthigt wurde, hatte Mose auch noch in Israel die nöthigen Vorbereitungen darauf zu treffen. Die erste Vorbereitung bestand darin, dass er auf einen ausdrücklichen Befehl Jehova's, welcher ihm schon vor seiner letzten Anwesenheit bei Pharao zu Theil geworden war [2]), die Israeliten aufforderte, sich von ihren ägyptischen Genossen goldenes und silbernes Geräthe und Feierkleider mit auf den Weg geben zu lassen. Die Aufnahme dieses Befehles Jehova's war bei den Israeliten eine wesentlich andere als diejenige, welche sie dem zuletzt an sie ergangenen Gottesworte entgegengebracht hatten. Während sie damals infolge des gesteigerten Druckes der Aegypter so muthlos waren, dass sie von Mose und von den durch ihn vermittelten Gottesworten nichts mehr hören wollten [3]), hatten die inzwischen eingetretenen wunderbaren Machterweisungen Jehova's ihren Muth und ihre Hoffnung so sehr aufgerichtet, dass sie unbedenklich der jetzigen Aufforderung Folge leisteten und den Aegyptern ihre Bitte vortrugen. Aber auch auf die Aegypter hatten jene Machtthaten einen tiefen Eindruck gemacht: aus Furcht vor Mose und dessen Gott gaben sie den Israeliten willig was sie von ihnen begehrten [4]). Die Absicht, welche Jehova bei

1) Ex. 10, 24—29 und 11, 4—10, welch letztere Stelle sich zeitlich unmittelbar an die erstere anschliesst. 2) vgl. Ex. 11, 1 mit 10, 24 ff. und 11, 4 ff. 3) Ex. 6, 9. 4) Ex. 11, 1—3; vgl. ferner Ex. 3, 21. 22; 12, 35. 36; Gen. 15, 14 und *K. Goebel*, das AT vertheidigt, S. 60 f.: „Dass die armen israelitischen Weiber auf Befehl Gottes vor ihre harten ägyptischen Herrinnen hintraten und die unerhörte Forderung stellten, ihnen goldene und silberne Kleinodien zu geben, war eine That

seiner an Israel gerichteten Aufforderung verfolgte[1]), gieng augenscheinlich dahin, zu verhindern, dass sein Volk für die den Aegyptern geleisteten schweren Frohndienste ohne den ihm gebührenden Lohn bleibe. Die Israeliten ihrerseits aber konnten selbstverständlich ihre Forderung von Kleinodien und Gewändern nur auf derselben Grundlage an ihre ägyptischen Genossen richten, auf welcher sich auch die Verhandlungen zwischen Mose und Pharao bewegten: wie sie, wenn Pharao das Opferfest wirklich gestattete, aus der Wüste wieder nach Aegypten zurückkehren und die weiteren Anstalten Jehova's zu ihrer Erlösung abwarten mussten[2]), ebenso mussten sie dann auch nach dem abgehaltenen Opferfeste die ihnen von den Aegyptern für diesen Zweck übergebenen Werthsachen wieder zurückstellen und abwarten, in welch anderer Weise sie Jehova etwa für die den Aegyptern geleisteten Frohndienste entschädigen werde. Und wie sie erst hinterher durch Pharao's Wortbrüchigkeit von der Verpflichtung zur Rückkehr entbunden wurden, ebenso wurden sie auch nur hiedurch von der ausserdem selbstverständlichen Verpflichtung zur Rückgabe der Kleinodien und der Festgewänder entbunden[3]).

Eine weitere Vorbereitung auf den bevorstehenden Auszug bestand in der Anordnung einer Feier, durch welche sich Israel Verschonung vor dem Gerichte, welches Jehova jetzt über Aegypten

---

des Glaubensgehorsams, und dass die Israelitinnen mit dieser Forderung Gnade vor den Aegyptern fanden, war ein Wunder Gottes an den Herzen ihrer Dränger."

1) Viel Missverständniss des ganzen Vorgangs ist durch Luther's Bibelübersetzung entstanden, welche שָׁאַל 3, 22; 11, 2; 12, 36 im Sinne von *entleihen*, *borgen* statt *fordern*, *begehren* und נִצֵּל 3, 22; 12, 36 im Sinne von *entwenden, stehlen* statt *berauben*, *um etwas schädigen* fasst. Vgl. die verschiedenen Erklärungen, Deutungen, Anklagen und Rechtfertigungen der vorliegenden Erzählung allein aus der neueren Zeit bei *Kanne*, bibl. Untersuchungen II, 267 ff.; *Daumer*, über Entwendung des ägypt. Eigenthums. Nürnberg 1833; *Hengstenberg*, Pentateuch II, 507 ff.; Ew., Gesch. II, 94 ff.; *Schröring*, über die Entwendung der ägypt. Gold- und Silbergefässe, luth. Zeitschr. 1850 S. 284 ff.; *Kurtz*, Gesch. II, 133 ff.; *Reinke*, Beiträge zur Erklärung des ATes. III, 147 ff.; *Kn.*, Ex. S. 109 f.; *Kl*, Ex. S. 342 f.

2) vgl. oben S. 177 Note 2.

3) vgl. *v. Hofm.*, Weiss. und Erf. I, 125.

zu verhängen im Begriffe stand, erwirken sollte. Im Auftrag Jehova's gaben Mose und Ahron den Befehl, dass jeder Familienvater für sich und sein Haus oder, sofern der Glieder seines Hauses nur wenige waren, zusammen mit seinem nächsten Nachbarn und dessen Hause am 10. Tage des Monats Abib oder Nisan ein fehlloses einjähriges männliches Schaaf oder ein ebensolches Ziegenböcklein aussondere, es zwischen den beiden Abenden d. i. um Sonnenuntergang [1]) des 14. Nisan schlachte und das Blut an die Thürpfosten und den oberen Querbalken der Thüre streiche. Das Lamm sollte hierauf unzerstückt und ohne Zerbrechung eines Beines gebraten und von den im Hause Versammelten, welche völlig reisefertig gerüstet sein mussten, mit ungesäuertem Brode nebst bitteren Kräutern als Zukost gegessen werden. Von dem Lamme durfte nichts über die Strasse in ein anderes Haus getragen oder auf den folgenden Tag aufbehalten werden, vielmehr sollten alle etwaigen Reste vor Anbruch des Morgens verbrannt werden. Auch sollte Niemand während der Nacht das Haus verlassen [2]). Wo das Blut des geschlachteten Thieres in der bezeichneten Weise an die Häuser gestrichen worden, wolle Jehova, wenn er in dieser Nacht alle Erstgeburten Aegyptens schlage, schonend vorübergehen, ohne die Erstgeburten eines solchen Hauses zu verletzen [3]). Denn indem Israel das Blut des Lammes an seine Häuser streicht, hält es Jehova ein schuldloses Leben entgegen, hinter welchem es für sein eigenes schuldbeladenes Leben Deckung sucht, damit nicht auch seine Erstgeburten, wie es um seiner Sünden willen eigentlich verdient hatte, von dem Gerichte Jehova's betroffen werden. Da somit die Verschonung Israel's an die Bedingung geknüpft war, dass es das Blut des Passahlammes in der angegebenen Weise verwende, so wird die Schlachtung des Passahlammes vorzugsweise zu dem Ende stattgefunden haben, um sein Blut in der angezeigten Weise verwenden zu können. Und da diese Blutverwendung den gleichen Zweck verfolgte, wie späterhin die Blutverwendung bei den gesetzlich geordneten Opfern [4]), so

1) vgl. Dt. 16, 6; *Ew.* §. 180[a]; *Hitzig*, Ostern und Pfingsten S. 16; — andere Erklärungen siehe bei *Kl* z. Ex. 12, 6.

2) Ex. 12, 1—11. 21—23. 46. 3) Ex. 12, 12. 13. 22. 23.

4) vgl. hierüber unten Abschnitt 4.

wird auch die Schlachtung des Passahlammes als ein Opfer betrachtet werden müssen [1]). Dem steht nicht entgegen, dass von dem Lamme Gott nichts auf einem Altar dargebracht und verbrannt wurde; denn da nach Lage der Umstände, angesichts des am folgenden Morgen beginnenden Abzugs aus Aegypten, unmöglich vor jedem einzelnen Hause Jehova ein bald darauf der Entweihung durch die Aegypter preisgegebener Altar erbaut werden durfte, so war der Vollzug dieses Theiles des gewöhnlichen Opferritus in dem gegebenen Falle unmöglich. Die Darbringung und Verbrennung des Lammes oder eines Theiles desselben wurde dadurch ersetzt, dass der Israelit die Schlachtung des Lammes in dem Bewusstsein vollzog, es für Jehova zu schlachten [2]), und ihm daher das Passahlamm zur Gattung des קָרְבָּן d. i. der an Jehova zu entrichtenden Gabe gehörte [3]). Ist aber die Schlachtung des Passahlammes als eine Opferung desselben gemeint, so sollte durch den Genuss davon den Israeliten „nicht eine Stärkung für den am nächsten Morgen bevorstehenden Aufbruch“ geboten werden [4]), sondern das Essen des Lammes war eine Opfermahlzeit: indem Jehova das ihm geschlachtete Opferlamm den Israeliten zum Genuss überwies, bezeugte er ihnen, dass sie nun wieder mit ihm in Friede und Freundschaft stehen, gleichsam seine Tischgenossen sein dürfen [5]). Aus dem Charakter der Passahmahlzeit als eines Opfermahles erklärt es sich auch, dass das bei dieser Mahlzeit zu geniessende Brod ungesäuert sein musste, somit noch nicht den Process der Gährung und Fäulniss durchgemacht haben durfte. Wenn den Israeliten ferner befohlen wurde, das von Jehova ihnen überlassene Passahlamm nicht zu kochen, sondern zu braten, es also in wohlschmeckendster Weise zuzubereiten, dagegen aber es zusammen zu essen mit bitteren, also übelschmeckenden Kräutern, welche sie selbst zum Mahle herzuzubringen haben, so sollte ihnen hiedurch der Gegensatz zwischen der Beschaffenheit dessen, was sie der Freundlichkeit ihres Gottes zu danken haben, und der Beschaffenheit dessen, was sie von sich aus dermalen besitzen, zum Bewusstsein gebracht

1) Gegen v. *Hofm.*, Weiss. und Erf. I, 123; Schriftb. II, 1. 271 f.
2) Ex. 12, 27. 48. 3) Num. 9, 7. 13. 4) So v. *Hofm.* a. a. O.
5) vgl. meinen Aufsatz über „Opfermahlzeiten“ in RE. X, 653.

werden. Der Befehl endlich, dem Passahlamm bei der Zubereitung kein Bein zu zerbrechen, es also beim Braten nicht stückweise zu zerlegen, und desgleichen von dem gebratenen Fleische nichts über die Strasse zu tragen, sollte wohl verhüten, dass etwas davon verloren gehe oder zu profanen Zwecken verwendet werde [1]).

Damit Israel aber auch für alle Zukunft des Heiles gedenke, welches sein Gott ihm durch die wunderbare Erlösung aus Aegypten bereitete, verordnete er weiter theils noch vor dem Auszug theils unmittelbar nach dessen Beginn, dass es künftig mit dem Monate, in welchem es Aegypten verliess, die Zählung der Monate seines Jahres beginne [2]), dass es ferner alljährlich an demselben Tage, an welchem es in Aegypten das Passah gegessen, zum Gedächtniss hieran in ähnlicher Weise ein Passah schlachte und geniesse [3]), dass es in Erinnerung daran, wie es infolge der Eile seines Auszugs aus Aegypten auch die nächstfolgenden Tage nur ungesäuertes Brod zu essen hatte [4]), künftighin sich von Beginn des Passahfestes an sieben Tage lang alles Gesäuerten enthalte [5]), und endlich, dass es zum Danke für die Verschonung seiner Erstgeburten bei dem Gerichte über die Erstgeburten Aegyptens Jehova fortan alle Erstgeburten an Menschen und Vieh heilige [6]).

Unter diesen Vorbereitungen und Anordnungen war allmählich die Mitternacht des 15. Nisan herbeigekommen. Da Pharao noch immer bei seinem trotzigen Widerstreben beharrte, so liess Jehova alle Erstgeburten Aegyptens an Menschen und Vieh jähen Todes sterben. Diess Gericht erweichte endlich des Königs Herz. Er liess Mose und Ahron, welche er erst jüngst für immer aus seinem Angesichte verbannt hatte [7]), jetzt selbst rufen, erlaubte, ja gebot ihnen, das ganze Volk mitsammt seinen Heerden behufs Abhaltung des Opferfestes schleunigst aus Aegypten zu führen, und

---

1) vgl. *Hupfeld*, de vera festorum ratione I, 26; — über die jährliche Wiederholung der Passahmahlzeit vgl. unten Abschn. 4.

2) Ex. 12, 1. 3) Ex. 12, 14. 24—27. 43—49.

4) Ex. 12, 34. 39; Dt. 16, 3. 5) Ex. 12, 15—20; 13, 3—10.

6) Ex. 13, 2. 11—16. 7) Ex. 10, 28.

erbat sich von ihnen sogar, dass sie dabei zu ihrem Gotte auch für ihn um Segen flehen sollten [1]). Da mit dem Könige auch das ägyptische Volk zu sofortigem Abzug drängte, so wurde dieser schon am Morgen des 15. Nisan begonnen [2]).

Die Zahl der abziehenden Israeliten wird auf etwa 600,000 zu Fusse gehende Männer, ungerechnet die Kinder wie die Weiber, angegeben. Hienach muss die Gesammtzahl aller Seelen ungefähr 2 Millionen betragen haben [3]). Ausserdem aber schlossen sich an Israel noch viele Leute verschiedener Nationalität an, welche sich bis dahin in Aegypten aufgehalten hatten [4]), scheinen aber, wie in der Natur der Sache liegt, sehr bald schon in völlige Abhängigkeit von Israel gerathen zu sein [5]).

Wohl gerüstet [6]) bewegte sich der Zug, die Gebeine Joseph's

---

1) Ex. 12, 29—32. 2) Ex. 12, 33—36. 41. 42. 51; Num. 33, 3; vgl. auch Ex. 12, 10. Willkürlich lässt *Ebers*, durch Gosen S. 90 ff., die Vorbereitungen zum Aufbruch von dem Sammelorte Ramses etwa 4 Tage dauern, und ebenso willkürlich verlegt *Hitzig*, Gesch. S. 70. 74 ff., den Beginn des Auszugs auf den Neumond des April.

3) An der Zahlangabe von Ex. 12, 37 wird um so mehr festzuhalten sein, als sie durch Ex. 38, 26; Num. 1, 46; 2, 32; 11, 21; 26, 51 bestätigt wird. Die hiegegen (z. B. von *Kn.*, Numeri S. 2 ff.; *Schleiden*, die Landenge von Suês S. 186 ff.; *Nöldeke*, Untersuchungen S. 115 ff.; *Ebers*, durch Gosen S. 533 f.; *M. Duncker*, Gesch. 4. A. S. 321 f.), geltend gemachten Bedenken, dass weder Gosen noch die Sinaihalbinsel eine so grosse Menschenmenge zu ernähren vermöge, lassen theils ausser Acht, dass Israel während seiner fast hundertjährigen Verwendung zu Frohndienst ägyptischer Sitte gemäss seinen Unterhalt vorzugsweise aus den königlichen Kornmagazinen zu beanspruchen hatte, theils haben sie die Leugnung der wunderbaren Erhaltung des Volkes während seiner Wüstenwanderung zur Voraussetzung. Uebrigens wird man jene 600,000 Männer wohl schwerlich mit *Kl* alle als wirkliche Nachkommen Jakob's anzusehen haben, vielmehr dürften auch die Nachkommen der mit der Familie Jakob's nach Aegypten gezogenen Knechte darin mit inbegriffen sein; so z. B. auch *Bertheau*, zur Gesch. S. 256 f. und besonders *Kurtz*, Gesch. II, 23.

4) Ex. 12, 38; Num. 11, 4; vgl. Jos. 8, 35.

5) vgl. Dt. 29, 10. 6) Ex. 13, 18; über חֲמֻשִׁים vgl. *Kl* z. d. St.; dagegen *Kn.* z. d. St.: in vereinigten Abtheilungen, festen Schaaren; *v. Lengerke*, Kenaan S. 426: gezählte, geordnete; jedenfalls nicht mit *Ew.*, Gesch. II, 98: in fünf Abtheilungen gegliedert.

mit sich führend[1]), von Ramses, d. i. Zoan oder Tanis[2]) mitten durch Gosen über Succoth[3]) nach Etham, welches am Rande der Wüste Schur und zugleich nicht ferne von der ägyptischen Wüste belegen war[4]). Von hier führte die Karavanenstrasse in nordöstlicher Richtung über Gaza durch Philistäa nach Kanaan. Rückte Israel nun aber auf diesem Wege in Kanaan ein, so hatte es schon in wenigen Wochen den Kampf mit den Philistäern und Kanaanitern aufzunehmen. Da es indess während seiner langjährigen Knechtung durch die Aegypter verzagten Muthes geworden war und die Kriegführung zu lernen keine Gelegenheit gehabt hatte, so beschloss Jehova, den Beginn jenes Kampfes noch hinauszuschieben. Er bestimmte daher, dass Israel erst auf weitem Umweg Kanaan erreichen solle, und gab ihm inzwischen auf seiner Wanderung reichliche Gelegenheit, sich in der Kriegskunst zu üben und seinen Muth zu stärken[5]). Da Israel somit von Etham an den gewöhnlichen und allbekannten Weg nach Kanaan verlassen und einen weiten Umweg einschlagen sollte, so übernahm Jehova von hier aus die Führung seines Volkes selbst. In einer Wolkensäule, aus welcher des Nachts Feuerglanz hervorleuchtete, zog er an Israel's Spitze. Lagerte sich die Wolke, so lagerte sich auch Israel; erhob sich die Wolke wieder, so brach auch Israel auf, um seine Wanderung fortzusetzen[6]).

---

1) Ex. 13, 19; vgl. Gen. 50, 24. 25. 2) Ex. 12, 37; Num. 33, 3; vgl. hierüber unten S. 204 ff.

3) Ex. 12, 37; 13, 20; Num. 33, 5. 4) Ex. 13, 20; Num. 33, 6.

5) Ex. 13, 17. 18. 6) Ex. 13, 21. 22; 14, 19. 20. 24; 33, 9. 10; 40, 34—38; Num. 9, 15—23; Dt. 1, 33; Ps. 78, 14; 105, 39; Neh. 9, 12. 19, vgl. besonders *Kurtz*, Gesch. II, 149 ff.; *Auberlen*, RE. IV, 398 ff. Alle von dieser Feuer- und Wolkensäule handelnden Stellen des ATes betrachten dieselbe als eine Versinnlichung der Gegenwart Gottes bei seinem Volke; keine einzige Stelle deutet an, dass an natürliches Feuer oder natürlichen Rauch zu denken sei. Gleichwohl ist es in neuerer Zeit Sitte geworden, unter der Feuer- und Wolkensäule gewöhnliches Karavanenfeuer (eine Abbildung desselben siehe bei *Preiswerk*, das Morgenland III, 188) zu verstehen (so z. B. *v. Lengerke*, a. a. O. S. 429; *Kn.*, Exodus S. 134 f.; *Stickel*, St. u. Kr. 1850 S. 390 f.; *F. B. Köster*, Propheten S. 24), oder sie wenigstens mit dem vom Altare aufsteigenden Opferfeuer und Opfer-

Bevor nun Jehova die Israeliten von Etham wegführte, befahl er Mose, sie davon in Kenntniss zu setzen, dass sie sich jetzt nach seinem Willen südwärts zur Nordspitze des Busens von Suez (Suês) zu wenden hätten, und offenbarte ihm zugleich, dass Pharao auf die Nachricht hievon wieder anderen Sinnes werden und sie mit grosser Heeresmacht verfolgen werde, um Israel, ohne dass es noch sein Opferfest hätte feiern können, zwangsweise wieder in das frühere Dienstverhältniss zurückzuführen. Diess aber werde ihm Veranlassung geben, seine Hoheit und Macht dem ägyptischen Könige und seinem Volke gegenüber in wunderbarer Weise zur Erscheinung zu bringen [1]).

Unter der Führung Jehova's zog hierauf Israel auf der Westseite des Beckens der Bitterseen und des Canales, welcher sie mit dem rothen Meere verband [2]), in südlicher Richtung weiter, bis sie bei dem heutigen Suez an eine Stelle kamen, wo ihnen im Osten das rothe Meer, in Süden und Westen das jäh in den Busen von Suez abstürzende Atâka-Gebirge den Weg verlegten. Hier mussten sie daher vorläufig Halt machen und sich lagern [3]).

Inzwischen hatte Pharao die Meldung erhalten, dass Israel von Etham aus nicht in die arabische Wüste weiter gezogen sei, sondern sich südwärts gewandt habe und in der Richtung nach

---

rauch zu identificiren (so z. B. *Ew.*, Gesch. II, 307 ff.; III, 336; *Schrader*, BL. II, 276 f.). Aber bei der einen wie bei der anderen Annahme ist die Darstellung in Ex. 40, 34—38; Num. 9, 15—23 (eloh. Grundschrift) schlechterdings nicht zu verstehen; denn wie wäre es denkbar, dass eine solche Rauchwolke sich oft einen Monat lang und sogar ein Jahr lang ständig und ununterbrochen über der Stiftshütte gelagert hätte und dann plötzlich wieder himmelan gestiegen wäre? Selbst die Behauptung, dass nach der Darstellung der eloh. Grundschrift die Feuer- und Wolkensäule erst nach Errichtung der Stiftshütte aufgetreten sei (*Kn.*, *Nöldeke*, *Schrader*), ist nicht haltbar: mit Recht macht *Kl*, Exodus S. 411, dagegen geltend, dass die Verbindung von עָנָן mit dem Artikel in Ex. 40, 34; Num. 9, 15 die Wolke als etwas dem Leser bereits bekanntes hinstelle, somit auf das in Ex. 13, 21. 22 Erzählte (beziehungsweise auf eine dem entsprechende Erzählung in der Grundschrift) hinweise.

1) Ex. 14, 1—4.

2) vgl. Ex. 14, 3, wo mit הָאָרֶץ nur Aegypten und mit הַמִּדְבָּר nur die ägyptische Wüste gemeint sein kann.

3) Ex. 14, 2. 9.; Num. 33, 7; vgl. unten S. 211 ff., *Schilfmeer*.

dem rothen Meere vorrücke. In der Meinung, dass diess aus Unkunde des Weges geschehen sei, und in der Erwägung, dass Israel, je länger es die Kreuz und Quere umherziehe, bevor es auch nur zu der von ihm in Aussicht genommenen, drei Tagereisen weit in der arabischen Wüste gelegenen Opferstätte komme, desto länger der ihm auferlegten Arbeit entzogen sei, fasste er den Entschluss, es mit gewaffneter Hand zu sofortiger Wiederaufnahme seiner Frohndienste zu zwingen. Bei dieser Seelenstimmung hielt ihn Jehova fest, d. h., er verstockte ihn, so dass er diesen seinen Entschluss alsbald auch zur Ausführung brachte. Mit starker Heeresmacht, namentlich mit zahlreichen Wagen, eilte er dem sich nur schwerfällig und langsam voranbewegenden Zuge der Israeliten nach; bei der Terrainbeschaffenheit ihres Lagerplatzes zwischen dem rothen Meere und dem Atâka-Gebirge schien es ein leichtes, sie sämmtlich gefangen zu nehmen und zu ihrer früheren Frohnarbeit zurückzuführen [1]).

Als nun die Israeliten nach ihrer Ankunft bei Suez um die Abendzeit das Heer der Aegypter gegen sich heraneilen und durch das Meer und das Gebirge jeden Ausweg zur Flucht sich abgeschnitten sahen, bemächtigte sich ihrer die äusserste Verzagtheit: verzweifelnd schrieen sie zu Jehova und bestürmten Mose mit Vorwürfen, dass er sie aus Aegypten wegzuführen unternommen habe [2]). Dieser aber hielt unerschütterlich an Gottes Zusagen fest. Obgleich er über die Art und Weise, in welcher Jehova sein Volk aus dieser augenscheinlichen Noth erretten werde, noch keine Offenbarung empfangen hatte, so war er doch auf Grund des jüngst an ihn ergangenen Gotteswortes [3]) dessen zweifellos gewiss, dass Jehova jetzt in abschliessender Weise seine Macht an den Aegyptern bethätigen und Israel retten werde. In dieser Gewissheit tröstete er einerseits die Zagenden mit der Versicherung, dass ihr Gott für sie streiten und sie für immer der Verfolgung der Aegypter entrücken werde [4]), und flehte er andererseits zu Ihm, dass er nun auch gemäss seiner Verheissung thun wolle [5]). Hieran liess Jehova es selbstverständlich nicht fehlen. Zunächst trat die Feuer- und

1) Ex. 14, 5—9. 2) Ex. 14, 10—12. 3) Ex. 14, 1—4.
4) Ex. 14, 13. 14. 5) Ex. 14, 15.

Wolkensäule hinter den Zug Israel's und bildete eine schützende Scheidewand zwischen diesem und dem Heere Pharao's. Da sie während der ganzen jetzt anbrechenden Nacht dem Heere Pharao's ihre dunkele Seite zuwandte [1]), so war dieses vorläufig in seinem Vorrücken gehemmt und konnte mit den Israeliten nicht zusammenkommen; diese aber, welchen sie ihre leuchtende Seite zukehrte, genossen den weiteren Vortheil, bei ihren nächtlichen Unternehmungen, welche ausserdem auch durch den gerade eingetretenen Vollmond begünstigt wurden, der nöthigen Helle nicht zu entbehren. Hierauf musste Mose nach Befehl Jehova's seinen Stab über das Schilfmeer ausstrecken: ein heftiger Ostwind trat ein und theilte das Meer, so dass sich eine Strasse von dem östlichen nach dem westlichen Ufer bildete und die Wassermassen rechts und links unbeweglich wie Mauern standen. Durch diese Strasse ging Israel trockenen Fusses auf das östliche Ufer. In der dritten Nachtwache, zwischen 2 und 6 Uhr Morgens war der Durchzug beendet [2]).

Mit dieser Rettung Israel's verband sich das Gericht über Pharao und sein Heer. Sobald die letzten israelitischen Schaaren von ihrem Lagerplatz bei Suez aufbrachen, schloss sich die Wolke, ihren Rücken deckend, an sie an und bewegte sich mit ihnen vor-

---

1) Ex. 14, 19. 20; Jos. 24, 7. 2) Ex. 14, 16. 21. 22. 29; 15, 8. Dass damals gerade die Zeit der Ebbe gewesen sei (vgl. die Sagen bei *Diodorus Sic.* III, 39, *Euseb.* praep. ev. IX, 27), wird zwar nicht ausdrücklich berichtet, ist aber möglich. Aber auch die stärkste, von dem heftigsten Sturm unterstützte Ebbe pflegt sonst bei Suez keine solche Trockenlegung des Meerbusens herbeizuführen, dass es einer Menschenmenge von 2 Millionen Seelen möglich wäre, mit ihren Heerden in einer Nacht von einem Ufer auf das andere zu ziehen. Allzuheftig darf der Oststurm auch nicht gedacht werden, weil sonst die Israeliten, die den Wind im Gesicht hatten, nicht hätten vorwärts kommen können, Die ganze Erzählung ruht auf dem Boden des Wunders. Ps. 77, 18–20 (vgl. *Jos.* ant. II, 16. 3) ist poetische Ausmalung; vgl. ferner Jos. 2, 10; 4, 23; Jes. 43, 16; 51, 10; 63, 11; Ps. 66, 6; 74, 13; 78, 13; 106, 9; 114, 3. 5; 136, 13 f.; Neh. 9, 11; 1 Kor. 10, 1. 2; Hebr. 11, 29. — Ueber die Möglichkeit des Durchzuges binnen einer Nacht vgl. *Robinson*, Palästina I, 92 ff.; *Bunsen*, Bibelwerk V, 147.

wärts. Die Aegypter konnten daher immer nur um soviel voranrücken, als die Israeliten weitergezogen waren. Während die letzten von diesen bereits das östliche Ufer erreicht hatten, befanden sich jene gerade auf dem trocken gelegten Meeresbette. Nunmehr wandte Jehova in Feuerglanz seinen Zornblick aus der Wolkensäule auf die Aegypter und liess sie seine furchtbare Gegenwart inne werden [1]). Sie bebten zurück, der Zug gerieth in Verwirrung, die Rosse wurden scheu, die Wagen fuhren ineinander, so dass die Räder absprangen, und Alles wandte sich zur Flucht [2]). Gleichzeitig hielt Mose auf Jehova's Geheiss seinen Stab abermals über das Meer, der Wind veränderte seine Richtung, das Meer kehrte in seine gewöhnliche Stellung zurück und begrub unter den entgegenstürzenden Wogen den König mit seinem ganzen Heere [3]).

Diese glänzende That der Rettung und des Gerichtes verfehlte nicht ihres Eindruckes auf Israel. Während es noch vor wenigen Stunden sowohl Jehova als Mose gegenüber ein lautes verzweifelndes Geschrei erhoben hatte, fasste es jetzt ein gläubiges Zutrauen zu Jehova, welcher soeben in augenscheinlichster Weise nicht nur seine Allmacht, sondern auch seine gnädigen Gedanken über sein Volk bethätigt hatte, und zu Mose, welcher ebenhiedurch in unwiderleglicher Weise als Jehova's Knecht und Bote legitimirt worden war [4]). Jubelnd begleitete jetzt Israel's Frauenschaar, geführt von Mirjam, der Schwester Mose's, unter Paukenschlag und Reigentanz den Lobgesang, mit welchem Mose die erbarmungsreiche Machterweisung Jehova's feierte [5]).

---

1) Ex. 14, 24. 2) Ex. 14, 25; 15, 10.

3) Ex. 14, 26—28. 30; 15, 1. 4. 5. 19. 21; vgl. Dt. 11, 4; Jos. 24, 6. 7; Jes. 43, 17; Ps. 78, 53; 106, 11; 136, 15; Neh. 9, 11; Hebr. 11, 29. — Von Pharao wird zwar nicht ausdrücklich berichtet, dass er ebenfalls in dem Schilfmeere seinen Untergang gefunden habe; indess muss diess, wie auch Ps. 136, 15 annimmt, nach dem Context die Ansicht des Erzählers gewesen sein, vgl. besonders Ex. 14, 4. 6. 8. 10. 18.

4) Ex. 14, 31; vgl. Ps. 106, 12. 5) Ex. 15, 1—18. 20. 21; vgl. Ps. 106, 12. — An der mosaischen Abkunft des Liedes Ex. 15, 1—18 zu zweifeln, liegt kein genügender Grund vor, wenn anders anerkannt wird, dass die Perfecta von Vers 13—16 nicht als Präterita, sondern als Perfecta confidentiae gemeint sind und unter den Ausdrücken נְוֵה קָדְשֶׁךָ (V. 13) und

Anhang.

Die ägyptischen Ortsnamen im Buche Exodus.

Ueber die Lage der Orte, welche die biblische Geschichtserzählung aus Anlass des Aufenthaltes der Israeliten in Aegypten erwähnt, herrscht zur Zeit noch grosse Unsicherheit und diese Unsicherheit ist auch mit den Mitteln, welche dermalen zur Verfügung stehen, noch nicht vollständig zu heben.

1. *Ramses.* Zur Bestimmung der Lage von Ramses giebt die Schrift zwei Anhaltspunkte von nicht zu unterschätzender Bedeutung. a) Da Ramses als der Ort genannt wird, von wo der Auszug begann[1]), und da der Bericht über den Auszug zugleich deutlich voraussetzt, dass das ganze über die Landschaft Gosen zerstreute Israel weggezogen sei, so wird Ramses ziemlich entfernt von der östlichen Grenze Gosen's gelegen haben und seine Lage zugleich der Art gewesen sein, dass die Wegziehenden, bevor sie die östliche Grenze von Gosen überschritten, die ganze Landschaft quer durchziehen mussten, um von allen Seiten her neuen Zuzüglern den Anschluss zu ermöglichen. b) Da ferner der Aufbruch von Ramses schon am Morgen desselben 15. Nisan erfolgte, in dessen Nacht die Erstgeburten getödtet wurden, so muss Pharao damals entweder in Ramses selbst oder in dessen nächsten Nähe residirt haben[2]). Hiernach darf Ramses weder mit On (Heliopolis)[3])

הַר נַחֲלָתְךָ וגו' (V. 17) nach Lev. 25, 23; Num. 35, 34; Jer. 2, 7 nicht Schilo oder Zion, sondern das Land Kanaan, mithin הַר hier nicht im Sinne von Berg, sondern von Gebirge (vgl. Dt. 1, 7. 20; 3, 25; Ps. 78, 54 f.) zu verstehen ist. Diese Fassung vernothwendigt sich aber dadurch, dass die Vorstellung, als ob ganz Israel auf einem einzelnen Berge des h. Landes (Schilo oder Zion) angesiedelt und eingepflanzt sei (vgl. V. 17), eine selbst in poetischer Rede unzulässige wäre. Auch würde ein nachmosaischer Dichter trotz Jos. 2, 9. 10; 9, 9 kaum eine Aussage, wie sie in Ex. 15, 14—16 vorliegt, gethan haben: vgl. hiegegen Num. 14, 39—45; 20, 18—21; 21, 1. 21—35; 22, 6; Jos. 6—12.

1) Ex. 12, 37; Num. 33, 3. 5.

2) Ex. 12, 30. 31. 41. 51; Num. 33, 3.

3) So z. B. *Jos.* ant. II, 7. 6; *Saadja* z. Ex. 1, 11; *Tischendorf*, de Israelitarum transitu pg. 15 sqq. u. A.; vgl. hiegegen auch die Unterscheidung von Ramses und Heliopolis in LXX. z. Ex. 1, 11.

noch mit Belbeis[1]) noch auch mit einem Orte in der Gegend von Abu Keischeib im Wady Tûmilât[2]) identificirt werden. Denn von keinem dieser drei Orte hätte der Weg nach demjenigen Theile der Ostgrenze Gosen's, von wo sich ein leichter Ausgang nach der arabischen Wüste darbietet, mitten durch die Landschaft Gosen hindurchgeführt. Ferner lässt sich von keiner dieser drei Städte ein sicherer Nachweis beibringen, dass sie den Namen Ramses geführt habe[3]). Endlich findet sich bezüglich der bei Abu Keischeib gelegenen

1) So z. B. *Stickel*, St. u. Kr. 1850 S. 377 ff.; *Kn.* z. Ex. 1, 11; *Kurtz*, Gesch. II, 165 ff. 2) So fast alle Neueren z. B. *Hengstenberg*, Bücher Mose's S. 48 ff.; *Lepsius*, Chronologie S. 345 ff.; *Ew.* II, 18; *Schleiden*, die Landenge von Suês S. 175 f.; *Del.*, Gen. S. 493; *Kl* z. Ex. 1, 11; *Hitzig*, Gesch. S. 60 (nach S. 70 indess Belbeis); *Ebers*, durch Gosen S. 501 f.; eine Zeit lang auch *Brugsch*, die Geographie des alten Aegyptens I, 265 f.

3) Heliopolis führte zwar mehrere mit dem Namen des Sonnengottes Ra zusammengesetzte Namen (vgl. *Brugsch* a. a. O. I, 254), indess eben doch nicht den Namen Rameses. Für die in oder bei Abu Keischeib angenommene Stadt hat man den Namen Ramses aus folgenden drei Indicien erschlossen: 1) daraus, dass in Gen. 46, 28. 29, wo erzählt wird, Jakob habe seinen Sohn Juda nach Gosen vorausgesandt und Joseph sei dann seinem Vater nach Gosen entgegengeeilt, die LXX erläuternd sagen, Juda sei in das Land Ramesses nach Heroônpolis vorausgesandt worden und Joseph sei mit seinem Vater in Heroônpolis zusammengetroffen. Man folgert hieraus, dass Heroônpolis nicht bloss überhaupt in der Landschaft Gosen, welche nach ihrer Hauptstadt auch Land Ramses hiess, sondern auch in der nächsten Nähe der Stadt Ramses gelegen habe oder gar mit dieser identisch sei. Da nun Heroônpolis, wie besonders von *Lepsius*, Chron. S. 344 ff., überzeugend nachgewiesen wurde, auf der Ostseite des Temsah- oder Krokodilsees lag (anders indess auch jetzt noch *Schleiden*, die Landenge von Suês S. 124; *Ebers*, durch Gosen S. 496 f.), so müsse auch Ramses dort gesucht werden, etwa in Mukfar oder Abu Keischeib. In Wirklichkeit aber folgt aus der Uebersetzung der LXX nichts weiter, als dass die zum Lande Ramses gehörige Stadt Heroônpolis auf dem Wege lag, welchen Jakob, als er zu seinem Sohne Joseph reiste, in Aegypten zu passiren hatte. 2) beruft man sich darauf, dass sich in Abu Keischeib ein Granitblock befindet, welcher Ramses II zwischen den Göttern Ra und Tum thronend darstellt; aber aus dieser Thatsache einen solchen Schluss zu ziehen, wäre man nur dann berechtigt, wenn man voraussetzen dürfte, dass nur eine den Namen Ramses tragende Stadt ein Denkmal des Königs Ramses' II zu besitzen berechtigt gewesen sei. 3) macht man geltend, dass

Stadt auch kein entscheidender Beleg dafür, dass sie eine Pharaonische Residenz gewesen sei oder in nächster Nähe einer solchen gelegen habe. Dagegen entspricht die Stadt Zoan oder Tanis all den Anforderungen, welche an die Lage von Ramses zu machen sind. Tanis, welches unbezweifelt eine Residenzsadt war, lag ziemlich auf der äussersten Nordwestgrenze Gosen's, so dass die Israeliten, wenn sie von da aus in die arabische Wüste gelangen wollten, zuvor die ganze Landschaft Gosen quer durchziehen mussten [1]). Da nun Tanis zugleich auf der Grenzlinie der von den Aegyptern bewohnten Landschaften einerseits und der von den Israeliten bewohnten andererseits lag, so war dieser Ort ganz besonders geeignet, Pharao immer sofort von der verschiedenen Wirkung der von Mose verhängten Plagen auf die Aegypter und auf die Israeliten in Kenntniss zu setzen, und es erklärt sich so auch, wie die Aegypter so rasch bei der Hand sein und noch in der Nacht des 15. Nisan die Israeliten mit solcher Gewalt zum Auszug drängen konnten, dass diesen nicht einmal Zeit verblieb, ihre Reisezehrung zuzubereiten [2]). Auf Tanis als die Stätte der Wunderwirksamkeit Mose's weist ferner auch die Erinnerung der Israeliten noch in später Zeit zurück [3]). Dass aber Tanis auch den Namen Ramses führte, ist durch die dort aufgefundenen Inschriften ausser Zweifel gestellt [4]). Hienach wird denn das biblische Ramses für einerlei mit Tanis gehalten werden müssen [5]).

---

zum Bau der an der Stelle von Abu Keischeib gestandenen Stadt riesige Ziegel aus Nilschlamm, in welche Stroh eingeknetet war, verwendet worden waren. Aber welches Material stand im Nildelta ausserdem noch bei Erbauung von Städten zur Verfügung? Noch jetzt wird in den Lehm der Ziegel Stroh geknetet, vgl. *W. Lane*, Sitten und Gebräuche der heutigen Aegypter I, 6; *Kn.* z. Ex. 5, 7. 8. 1) vgl. hiezu unten S. 208 f. über Etham. 2) vgl. Ex. 12, 33. 34. 39. — Unter der Annahme, dass Ramses bei Abu Keischeib zu suchen sei, würde das Obige viel weniger leicht begreiflich sein. 3) Ps. 78, 12. 43.

4) vgl. *Brugsch*, in der Zeitschr. für ägypt. Spr. und Alterthumskunde 1872. S. 16 ff.; *Ebers*, durch Gosen S. 499 f. 5) So neuestens *Brugsch*, histoire 2. ed. pg. 9. 135; vgl. auch den *Report* of the proceedings of the second international congress of Orientalists held in London. London 1874

2) *Pithom.* Es ist jetzt allgemein anerkannt, dass das hebräische פִּתֹם nicht dem ägyptischen pa-chtum oder pa-chtmu d. i. die Feste [1]), sondern dem ägyptischen pi-Tum oder p-Atum d. i. Haus des Sonnengottes Tum oder Atum entspricht [2]). Im Lande Gosen lassen sich vielleicht zwei Städte dieses Namens nachweisen: die eine ist das aus Herodot II, 158 bekannte *Πάτουμος*, welches meist am westlichen Eingang in den Wady Tûmilât in der Nähe des heutigen Abassîje gesucht wird [3]); die andere lag

---

pg. 28; *Daheim*, Jahrg. XI S. 79 f. Hiegegen bildet die Thatsache, dass in demselben Buche Numeri, welches 33, 3. 5 die Stadt Ramses erwähnt, auch der Name Tanis einmal gebraucht wird (13, 22), ebensowenig eine Instanz, als der Gebrauch des Namens Jethro in Ex. 3, 1 Beleg dafür ist, dass hier nicht die in Ex. 2, 18 Reguël genannte Person gemeint sei.

1) So früher auch *Brugsch*, Geographie 1, 262 f.

2) vgl. z. B. *Ebers*, durch Gosen S. 496; *Speaker's* Bible I, pg. 485; *Brugsch*, histoire ed. 2. pg. 135. 3) Die Annahme, dass das Patumos Herodot's im Westen des W. Tûmilât belegen gewesen sei, ist gegenwärtig allgemein herrschend (vgl. unten S. 208 Note 2.) Nur *Grätz*, Gesch. I, 381 f. (vgl. aus früherer Zeit auch *Brugsch*, Geographie I, 265), verlegt neuerdings wieder Patumos in den Osten, indem er den Text Herodot's abtheilt: *ἦκται δὲ κατύπερθε ὀλίγον Βουβάστιος πόλιος, παρὰ Πάτουμον τὴν Ἀραβίην πόλιν ἐςέχει (δὲ) ἐς τὴν Ἐρυθρὴν θάλασσαν.* Indess ist die Anzweiflung von *δὲ* nach *ἐςέχει* nicht begründet und müsste, wenn *παρὰ Πάτουμον* zu *ἐςέχει* gehörte, nach *παρὰ* notwendig ein *δὲ* erwartet werden. Andererseits aber darf man auch nicht mit *Ebers*, durch Gosen S. 496, übersetzen: „etwas oberhalb von Bubastis, das in der Nähe von Patumos, der arabischen Stadt, gelegen ist"; denn nicht nur sollte in diesem Falle der Artikel *τῆς* vor *παρὰ Πάτουμον* stehen, sondern es wäre auch unbegreiflich, warum Herodot die Lage der allbekannten Stadt Bubastis durch Bestimmung ihres Verhältnisses zu der weit weniger bekannten Stadt Patumos erläuterte. Es ist daher zu übersetzen: „Das Wasser ist ihm [dem Canal] aus dem Nil zugeführt, und er [der Canal; oder: das Wasser] ist geführt in der Richtung von kurz oberhalb der Stadt Bubastis her an Patumos, der arabischen Stadt, vorüber und mündet in das rothe Meer." Schon der Umstand aber, dass Herodot zur Bestimmung der Richtung des Canals die Angabe seines Ausgangsortes und seines Einmündungsortes nicht für genügend hält, sondern noch die weitere Angabe beifügt, er sei an Patumos vorübergeflossen, macht es wahrscheinlich, dass Patumos in ziemlicher Entfernung von Bubastis, also ziemlich weit östlich hievon, gelegen habe. Mit Sicher-

am östlichen Ausgang des Wady Tûmilât bei den Krokodilseen[1]). Welche von den beiden Städten dieses Namens, falls sie wirklich von einander verschieden waren, das biblische Pithom sei, ist noch nicht sicher zu enscheiden; gewöhnlich denkt man an die erstere[2]).

3) *Etham.* Mit dem Namen Etham, welcher höchst wahrscheinlich dem ägypptischen chatem oder chetam d. i. Festung ent-

---

heit dürfte es daraus zu folgern sein, dass er Patumos eine arabische Stadt nennt. Denn dass Herodot keineswegs alles Land östlich von dem pelusischen Nilarm zu Arabien rechnet, geht aus seinen weiter folgenden Angaben hervor. Er sagt nämlich, dass zuerst die nach Arabien hin gelegenen Theile der ägyptischen Ebene (des Delta) durchstochen worden seien, der Canal also zuerst eine Zeit quer durch die ägyptische Ebene geführt worden sei, und bemerkt sodann, dass die ägyptische Ebene weiterhin im Süden begrenzt werde durch das Gebirge auf der Mittagseite des W. Tûmilât, und dass der Canal eine weite Strecke an dem Fusse dieses Gebirges in der Richtung von Westen nach Osten hingelaufen sei. Das erwähnte Gebirge rechnet er nun zwar zu Arabien (vgl. II, 8), die Ebene aber nördlich hievon bis zum sirbonischen See und dem kasischen Gebirge rechnet er zu Aegypten (vgl. II, 6. 7. 158). Aus der Bezeichnung von Patumos als einer arabischen Stadt folgt daher, dass es entweder auf der Südseite des W. Tûmilât am Fusse des von ihm mit dem Namen des arabischen belegten Gebirges oder in der Nähe der arabischen Wüste gelegen war. Da nun aber die Anlage einer Stadt auf der Südseite des W. Tûmilât wegen der Unfruchtbarkeit des Wüstenbodens wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat, so dürfte das Patumos Herodot's in der Nähe der arabischen Wüste bei den Krokodilseen zu suchen und sonach mit dem oben im Texte sofort zu erwähnenden zweiten Pithom identisch sein. Ob das von dem Itinerarium Antonini erwähnte Thoum mit Herodot's Patumos zusammenfalle, mag noch dahingestellt sein; keinesfalls aber weisen die Angaben des Itinerariums über diese Stadt, wenn von Textveränderungen abgesehen wird, auf den westlichen Eingang des W. Tûmilât; vgl. *Schleiden*, die Landenge von Suês S. 119 f. 165. 1) In dem Papyrus Anastasi VI wird nämlich ein pi-Tum erwähnt, welches nach dem Inhalt der betreffenden Stelle (vgl. *Chabas*, mélanges Égyptologiques II, 155) nicht weit von der Ostgrenze Gosen's und den Krokodilseen entfernt gewesen sein kann; vgl. auch *Speaker's* Bible a. a. O. (gegen *Ebers* a. a. O. S. 479).

2) So z. B. *Lepsius*, Chronologie S. 357 f.; *Ew.* II, 20 f.; *Kn.* z. Ex. 1, 11; *Kurtz*, Gesch. II, 167; *Schleiden* a. a. O. S. 165. 173 f. *Ebers*, a. a. O. S. 496; *Merx*, BL. IV, 587; *Del.*, Gen. S. 493.

spricht [1]), wird in der Bibel sicher nicht die ganze „Festungslinie“, die „ägyptische Mauer“, „das System von Befestigungen“ bezeichnet, welches sich nach Ebers von Pelusium bis zum Busen von Suez hinzog [2]), sondern ebenso wie mit den Namen Ramses, Pithom und wahrscheinlich auch Succoth eine einzelne Stadt. Diese Stadt nun lag am Rande der Wüste [3]). Dass hiebei nicht an die ägyptische Wüste im Süden des Wady Tûmilât zu denken ist, erhellt daraus, dass die Wüste Schur im Osten Aegyptens auch Wüste Etham genannt wurde [4]). Hienach muss Etham auf der Grenze von Aegypten (Gosen) und der arabischen Wüste gelegen und von hier der Weg aus Aegypten nach dieser Wüste geführt haben. Da aber die Israeliten von dort aus statt in die arabische vielmehr in die ägyptische Wüste abzogen [5]), so kann von Etham aus auch nicht weit nach dieser gewesen sein. Hienach muss Etham in der Nähe der Krokodilseen gesucht werden, und zwar zwischen diesen und der Birket Ballah, etwa bei dem heutigen Ismaîlîje oder dem heutigen el-Kantareh [6]). An eine nördlichere Lage zu denken ist unmöglich, weil der bis zur Birket Ballah vordringende Arm des Menzâlesees für eine so grosse Heerschaar, wie die der ausziehenden Israeliten war, keinen bequemen Uebergang aus Aegypten in die arabische Wüste bietet, und eine südlichere Lage anzunehmen hindert nicht nur der Umstand, dass das Becken der Bitterseen an und für sich nur schwer zu passiren ist, sondern auch und vor allem, dass damals das Becken dieser Seen höchst wahrscheinlich durch einen schiffbaren Canal mit dem rothen Meere in Verbindung stand und infolgedess zusammen mit der Niederung von Seba-Biâr gleichsam einen Theil des rothen Meeres bildete [7]).

4) *Succoth.* Da die ausziehenden Israeliten, nachdem sie Ram-

---

1) vgl. *Ebers*, durch Gosen S. 507; *Brugsch*, histoire ed. 2 pg. 136. Dagegen transscribirt *Speaker's* Bible I, 1 pg. 485 f. durch a-Tum s. v. a. pi-Tum d. i. Haus des Tum, ohne jedoch hieraus mit *Chabas*, Voy. d'un Égypt. pg. 286 den schon don der koptischen Uebersetzung vollzogenen Schluss auf Identität von Etham und Pithom zu ziehen.

2) So *Ebers*, durch Gosen S. 507 f., vgl. dessen Aegypten S. 78 ff.

3) Ex. 13, 20; Num. 33, 6.

4) vgl. Ex. 15, 22 mit Num. 33, 8.

5) Ex. 14, 3; vgl. unten S. 211.

6) So *Brugsch* in dem Report a. a. O. und im Daheim a. a. O.

7) vgl. *Lepsius*, Chronologie S. 347.

ses verlassen hatten und bevor sie Etham erreichten, in Succoth Station machten[1]), so muss dieses, wenn anders die obigen Bestimmungen der Lage von Ramses und Etham richtig sind, ungefähr in der Mitte der Landschaft Gosen, etwa bei dem heutigen Sâlihîe angenommen werden[2]). Der Name Succoth scheint eine Hebraisirung des ägyptischen Thuku zu sein, womit nach Brugsch[3]) der achte Nomos von Unterägypten an den Ufern des pelusischen Nilarms, im Osten des tanitischen Nilarms, bezeichnet wurde[4]). Mit ziemlicher Sicherheit darf man aber voraussetzen, dass es innerhalb des Nomos Thuku auch eine Stadt dieses Namens gab und dass von der Stadt der Name auf den Nomos übertragen wurde. Da nun als Hauptstadt dieses Nomos p-Atum erwähnt wird[5]), so lässt Brugsch[6]) das biblische Succoth nur einen anderen Name für die Stadt Pithom sein. Lag indess Pithom am westlichen Ausgang des Wady Tûmilât, so ist diess wenig wahrschein-

---

1) Ex. 12, 37; 13, 20; Num. 33, 3. 5. 6. 2) Gegen *Ebers*, durch Gosen S. 506, welcher Succoth mit dem alten Thaubastum nordnordöstlich vom Krokodilsee identificirt. Wäre die von Ebers gegebene Bestimmung der Lage des biblischen Succoth und Etham richtig, so begriffe man nicht, was die Israeliten, welche doch von Pharao die Erlaubniss zu einem zeitweiligen Abzug in die arabische Wüste erhalten hatten und von den Aegyptern zum Abzug gedrängt wurden, hätte veranlassen sollen, von Etham aus, wo sie sich nach Ebers' topographischen Annahmen ja bereits jenseits des Passes zwischen dem Ballahsee und dem Krokodilsee in der arabischen Wüste befanden, nochmals nach Aegypten zurückzukehren, um westlich von den Bitterseen nach Suez zu ziehen. Zwar lässt *Ebers* a. a. O. S. 96 die Israeliten bei den Bastionen (Etham) „ihre Furcht und ihre Reue, ein gesichertes, wenn auch bedrücktes Leben für Elend und Tod aufgegeben zu haben, ungestüm äussern"; allein weder hatten sie hiezu einen Grund, da die ägyptischen Behörden in den Bastionen ihrem Zug kein Hinderniss in den Weg legen durften, noch stimmt die Annahme einer bei Etham unter den Israeliten ausgebrochenen Unzufriedenheit zu den biblischen Angaben, wonach eine Unzufriedenheit erst ausbrach, als sie am Schilfmeere lagerten und sich von Pharao verfolgt sahen, vgl. Ex. 14, 10—18 mit 13, 20—14, 9.

3) *Brugsch*, histoire ed. 2. pg. 135. 4) Nach *Lauth*, Moses S. 11; *Ebers* a. a. O. S. 506 wäre Succoth eine Hebraisirung des ägyptischen sechet d. i. das Gefilde. 5) *Brugsch* a. a. O.

6) *Report* of the proceedings a. a. O.; *Daheim* a. a. O.

lich, weil dann die Israeliten von Ramses nach Etham nicht mitten durch Gosen, sondern fast stets auf der Grenze von Gosen, erst auf der westlichen Grenze von Ramses (Tanis) nach Succoth (Pithom) und dann auf der südlichen Grenze von Succoth (Pithom) nach Etham gezogen wären.

5) *Das Schilfmeer.* Als die Israeliten in Etham angekommen waren, änderten sie die Richtung ihres Marsches, wandten sich jetzt nach Pi-Hachiroth und lagerten sich vor Pi-Hachiroth zwischen Migdol und dem Meere, vor Baal Zephon, diesem gegenüber, am Meere[1]). Durch eben dieses Meer zogen die Israeliten und in ihm fanden die Aegypter ihren Untergang[2]) Um das betreffende Meer von anderen Meeren und Seen zu unterscheiden, wird es genauer das Schilfmeer genannt[3]). Mit diesem Ausdruck aber wird sonst im AT durchweg das rothe Meer bezeichnet[4]). Und an dieses zu denken liegt daher auch hier jedenfalls am nächsten. Fraglich kann jedoch erscheinen, ob das rothe Meer in der künstlichen Ausdehnung gemeint ist[5]), welche es durch den in die Bitterseen führenden Kanal erhalten hatte und wodurch es sich bis zum Krokodilsee, wahrscheinlich bis zu der Niederung von Seba-Biâr hin ausdehnte und vielleicht sogar mit dem Krokodilsee selbst in Verbindung stand, oder in seiner natürlichen Ausdehnung bis Suez[6]). Gegen die erstere Möglichkeit entscheidet, von allem anderen abgesehen, schon diess, dass von Etham nach dem Nordende des Krokodilsees oder auch nach dem Nordende der Bitterseen viel zu nahe ist, als dass in der Zeit, welche die Israeliten zur Zurücklegung dieses Weges gebraucht haben würden, die Nachricht von ihrer scheinbaren Verirrung hätte zu Pharao nach Ramses (Tanis) dringen und dieser sie noch auf dem westlichen Ufer der Seen hätte einholen können. Somit wird denn an das rothe Meer in seiner natürlichen Ausdehnung zu denken und der biblische Bericht dahin zu verstehen sein,

1) Ex. 14, 2. 9; Num. 33, 7. 8. Zu dem Verbum שׁוּב in diesen Stellen (s. v. a. sich wenden) vgl. Jer. 15, 19; Ps. 73, 10 und *Del.* z. d. St.

2) Ex. 14, 16. 21 ff. 3) Ex. 15, 4. 22.

4) vgl. z. B. Ex. 10, 19; 23, 31; Num. 14, 25; 21, 4; Dt. 1, 40; 1 K. 9, 26. 5) So z. B. *Hitzig*, Geschichte S. 71; *Grätz*, Gesch. S. 386 f.

6) So z. B. *Stickel*, St. u. Kr. 1850 S. 337 ff.; *Ebers* a. a. O. S. 97 ff. und die meisten.

dass die Israeliten von Etham südlich nach dem Busen von Suez zogen.

Gegen die Annahme, dass der Zug der Israeliten von Tanis ausgieng und bei Suez das rothe Meer erreichte, lässt sich nicht geltend machen, dass von Ramses bis zum Schilfmeere nur drei מַסָּעִים erwähnt werden, nämlich Succoth, Etham und Pi-Hachiroth [1]), eine so schwerfällige Masse aber, wie die ausziehenden Israeliten waren, den Weg von Tanis nach Suez kaum in drei Tagen zurücklegen konnte. Denn der מַסָּע ist keineswegs s. v. a. der Ruheplatz nach einem einzigen zusammenhängenden Marsche, also für gewöhnlich nach einer Tagereise [2]); vielmehr wanderten die Israeliten gelegentlich von einem מַסָּע zum andern drei Tage lang [3]), ohne dass doch angenommen werden dürfte, sie seien dreimal 24 Stunden ununterbrochen marschirt. Es werden daher als מַסָּעִים d. i. Aufbruchsorte keineswegs alle diejenigen Orte verzeichnet worden sein, an welchen Israel Nachtquartier hielt, sondern nur diejenigen Orte, durch deren Berührung die Richtung des Marsches wesentlich bedingt wurde — unangesehen ob der Aufenthalt an diesen Orten längere oder kürzere Zeit gewährt habe, und unangesehen ob etwa auch zwischen zweien solcher Orte Nachtquartier gehalten worden war —, oder noch allgemeiner diejenigen Orte, an welchen sich besonders denkwürdige Ereignisse zugetragen hatten [4]).

Neuerdings hat indess Brugsch über das Schilfmeer, welches bei dem Auszug der Israeliten in Frage kommt, eine wesentlich andere Ansicht aufgestellt [5]). Da nämlich 12 m. p. südsüdwest-

---

1) Ex. 12, 37; 13, 20; 14, 2; Num. 33, 1. 2. 5—7.

2) So besonders *Stickel* a. a. O. S. 343 ff.; *Kn.* z. Num. 33, 16 (etwas anders in seinem Exodus S. 159) und überhaupt die meisten.

3) Num. 33, 8; Ex. 15, 22. 23 oder Num. 10, 33; 33, 16; vgl. ferner Ex. 16, 1 mit Num. 33, 10. 11 oder Ex. 17, 1 mit Num. 33, 12—14. Den dritten, beziehungsweise vierten מַסָּע auf dem östlichen Ufer des Schilfmeeres erreichte Israel erst einen Monat nach dem Aufbruch von Ramses, vgl. Ex. 16, 1.

4) vgl. bes. *Kurtz*, Gesch. II, 157 ff. und *Schleiden*, die Landenge von Suês S. 184 f.

5) vgl. *Report* of the proceedings a. a. O.; *Daheim* a. a. O. Aehnlich übrigens bereits früher *Schleiden*, die Landenge von Suês S. 191 ff. und (nach *Stickel* a. a. O. S. 330 und *Wolff*,

lich von Pelusium ein Ort Migdol oder Magdolon lag[1]), da ferner Hiroth der ägyptische Name der gefährlichen Schlünde zwischen dem Mittelmeere und dem Sirbonissee ist (Hiroth denotes those fearful abysses situated between the Mediterranean Sea and the Lake Sirbonis), Baal Zephon aber dem ägyptischen Baali-Zapuna entspricht, womit ein am Kasiosberge gelegenes Heiligthum bezeichnet wurde, und da endlich auf den Inschriften alle Seen und selbst das heutige rothe Meer „Dscham Suph", „See der Algen" genannt werden, so nimmt Brugsch an, dass die Israeliten von Etham zunächst nordwärts nach Migdol, dann nordöstlich an dem Eingang der den Namen Hiroth führenden Schlünde zwischen Migdol und dem mittelländischen Meere vorüber bis in die Nähe des Kasiosberges gezogen seien. Während sie sich nun aber, statt die am Kasiosberge vorüberführende Strasse nach Palästina einzuschlagen, hier plötzlich südwärts wandten und auf die Ostseite der Bitterseen zogen[2]), habe sich Pharao mit seinem Heere zu ihrer Verfolgung auf die Landenge zwischen dem Mittelmeere und dem Sirbonissee (isthmus between the sea and the lake of Sirbonis) begeben und sei dort von den Schlünden des Kräuter-, Schilf- oder Algenmeeres verschlungen worden.

Diese Hypothese Brugsch's hat dadurch, dass die biblischen Namen Migdol, Pi-Hachirot und Baal Zephon sich in der That leicht auf Oertlichkeiten in der Nähe des Sirbonissees deuten lassen, viel Bestechendes. Gleichwohl aber überwiegen die Bedenken, welche sich dagegen erheben. Für's erste wird der Name Schilfmeer sonst im ATe ausschliesslich zur Bezeichnung des rothen Meeres, niemals aber zur Bezeichnung des Sirbonissees oder der Schlünde auf der Landenge zwischen dem Sirbonissee und dem Meere ver-

---

theol. Zeitschr. 1863 S. 238 f.) *Thierbach* im Osterprogramm des Erfurter Gymnasiums v. J. 1830 und (nach *Schleiden* S. 201 f.) *G. H. Richter*, geograph. Untersuchung, ob das Meer, durch welches die Israeliten bei ihrem Auszug aus Aegypten gegangen sind, der arab. Meerbusen gewesen sei. Leipz. 1778. 1) Dieses Midgol wird als nordöstliche Grenzstadt Aegyptens auch Ez. 29, 10; 30, 6 erwähnt und ist ohne Zweifel auch Jer. 44, 1; 46, 14 gemeint, jedoch nicht *Herodot* II, 159.

2) Die Bitterseen versteht nämlich Brugsch unter dem biblischen Mara Ex. 15, 23; Num. 33, 8; ebenso schon *Schleiden* a. a. O. S. 195.

wendet. Zweitens wird die Auffassung Brugsch's dem Wortlaut der biblischen Erzählung nicht gerecht, wonach die Aegypter angesichts der Israeliten und genau an derselben Stelle umkamen, welche diese ungefährdet passirt hatten; dessgleichen auch nicht dem Wortlaut der biblischen Angaben über die Lage des Schilfmeeres im Verhältniss zu Pi-Hachiroth, Migdol und Baal Zephon, sowie über die Lage der letztgenannten drei Orte in ihrem Verhältniss untereinander [1]). Drittens könnte es nur aus einer unbegreiflichen Verirrung erklärt werden, wenn Pharao behufs Verfolgung der Israeliten sich auf die schmale Landenge zwischen dem Mittelmeer und dem Sirbonissee begeben hätte. Viertens hätte Pharao aus einem etwaigen Versuche der Israeliten, von Etham aus über Migdol nach dem Kasiosberge zu ziehen, unmöglich den Schluss ableiten können, dass die Israeliten sich in der Wüste verirrt hätten: denn für eine mit Weibern und Greisen, Kindern und Heerden fortwandernde Volksgemeinde lag es ungleich näher, über Migdol, wo nach Bedürfniss Station gemacht werden konnte, nach dem Kasiosberge zu ziehen, als quer durch die Wüste.

6) *Pi-Hachiroth*, *Migdol* und *Baal Zephon*. Wenn es richtig ist, dass unter dem Schilfmeere das rothe Meer und speciell der Busen von Suez zu verstehen ist, so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass diese drei Oertlichkeiten in der Nähe von Suez gesucht werden müssen. Indess ist bis jetzt nur Pi-Hachiroth oder, wie es auch kurzweg genannt wird [2]), Hachiroth, sicher nachgewiesen: es ist die nordwestlich von Suez an der Karavanenstrasse von Kairo nach Mekka gelegene Festung Agrût [3]). Da nun einerseits gesagt wird, dass die Israeliten vor d. i. östlich [4]) von Pi-Hachiroth zwischen Migdol und dem Meere gelagert haben [5]) und andererseits die Stätte ihres Lagerns als vor d. i. östlich von Migdol gelegen bezeichnet wird [6]), so muss Migdol in ziemlich gerader Richtung zwischen Pi-Hachiroth und dem Meere befindlich ge-

---

1) vgl. hiezu den nächsten Absatz. 2) Num. 33, 8.

3) vgl. besonders *Stickel* a. a. O. S. 391 f. u. *Ebers* a. a. O. S. 512. Die appellativische Bedeutung von Pi-Hachiroth ist Ort des Schilfwuchses.

4) vgl. Gen. 23, 17; Num. 33, 47 u. Stellen wie Gen. 16, 12; 25, 18.

5) Ex. 14. 2. 6) Num. 33, 7.

wesen sein [1]). Wahrscheinlich war es ein kleines Castell, welches als Vorwerk der Festung Pi-Hachiroth zwischen ihr und dem Meere angelegt war. Jedenfalls gab es ausser dem bei Pelusium gelegenen Migdol noch eine Reihe von Ortschaften dieses Namens in Aegypten [2]). Ueber die Lage von Baal Zephon lässt sich aus der doppelten Angabe ein Schluss ziehen, einmal dass Pi-Hachiroth vor Baal Zephon, dieses also im Westen von Pi-Hachiroth gelegen habe [3]), und weiter dass die Israeliten, obgleich sie zwischen Migdol und dem Meere lagerten, doch zugleich auch vor d. i. östlich von Baal Zephon, und zwar diesem gerade gegenüber, an dem Meere ihre Lagerstätte hatten [4]). Da nämlich diese letztere Angabe nach der unmittelbar vorangehenden von einem Lagern der Israeliten vor Pi-Hachiroth zwischen Migdol und dem Meere [5]) rein überflüssig wäre, wenn damit nur gesagt sein wollte, dass sie, weil vor Pi-Hachiroth, zugleich auch vor dem westlich von Pi-Hachiroth gelegenen Baal Zephon gelagert hätten, so muss durch sie ein Raum beschrieben sein wollen, welcher von der Stelle zwischen Migdol und dem Meere verschieden und im Westen direkt und unmittelbar von Baal Zephon begrenzt war, so dass die Israeliten einerseits zwischen Migdol und dem Meere, andererseits zwischen Baal Zephon und dem Meere lagerten. Ist dem aber so, so muss die mit Baal Zephon bezeichnete Oertlichkeit sich aus der Gegend westlich von Pi-Hachiroth in südöstlicher Richtung bis nahe an das Schilfmeer hingezogen haben, und kann demnach auch keine Stadt, sondern nur, wie bereits Ebers [6]) vermuthet hat, das Atâka-Gebirge sein.

Lagerten sich die Israeliten nun aber in dem Dreieck, welches durch das Atâka-Gebirge im Südwesten, das rothe Meer im Nordosten und eine Linie von der Nordspitze des rothen Meeres bis Migdol im Norden begrenzt wurde, so muss der Durchzug durch das rothe Meer in der Nähe der heutigen Stadt Suez stattgefunden haben. An welcher Stelle aber, ist unbestimmbar. Sowohl im Norden als im Süden von Suez giebt es eine Furth [7]);

---

1) gegen *Kn.*, Exodus S. 143; *Ebers* a. a. O. S. 510.

2) vgl. *Ebers* a. a. O. S. 509. 3) Ex. 14, 9; Num. 33, 7.

4) Ex. 14, 2b. 5) Ex. 14, 2a. 6) a. a. O. S. 511.

7) vgl. *Kn.*, Exodus S. 135 f.; *Ebers* a. a. O. S. 102. 529 f.

aber keine von beiden ist der Art, dass sie selbst zur Zeit der tiefsten Ebbe von Kindern, Schaaf- und Ziegenheerden durchwatet werden könnte, geschweige dass eine etwa 2 Millionen betragende, mindestens mehrere Hunderttausende zählende Volksmenge sie in der Zeit einer einzigen Ebbe passiren könnte[1]).

Zweiter Abschnitt. Die ägyptischen Nachrichten über den Aufenthalt Israel's in Aegypten.

Vgl. die oben S. 19 f. und S. 88 erwähnte Literatur; ferner *F. J. Lauth*, Moses der Hebräer. München 1868; Moses-Osarsyph. DMZ. 1871 S. 139 ff.

Bei dem mächtigen Aufblühen der ägyptischen Alterthumswissenschaft liegt das Verlangen nahe, sich bei ihr Bestätigung oder Berichtigung dessen zu erholen, was das AT über den Aufenthalt Israel's in Aegypten erzählt. Allein die Resultate, zu welchen sie in Bezug gerade hierauf bis jetzt gekommen ist, sind noch so unsichere und schwankende, dass für den Bibelforscher die äusserste Vorsicht und Zurückhaltung bei ihrer Benutzung geboten erscheint. Weder ist dermalen die ägyptische Chronologie für die Zeit, in welcher sich Israel in Aegypten befand, auch nur annähernd sicher gestellt, noch ist es überhaupt gewiss, ob die

---

1) Von der nördlichen Furth sagt *Ebers* a. a. O. S. 102: „In ihrer [der vier Inseln nördlich von Suez] Nähe befindet sich eine Furth, die bei dem niedrigsten Wasserstande von Fussgängern, welche genau mit dem Terrain bekannt sind, passirt werden kann." Auf eine, wie es scheint, etwas südlicher gelegene Furth bei Suez bezieht sich die Aeusserung auf S. 58: „Ich muss an dieser Stelle bemerken, dass das Wasser hier zur Zeit der Ebbe bei ruhigem Wetter zwar flach ist, dass ich aber dennoch niemand, der nicht zu schwimmen versteht, rathen möchte, den Versuch zu wagen, watend von einem Ufer des Golfes das andere zu erreichen; werden doch die seichten häufig von sehr tiefen Stellen unterbrochen. Selbst ein des Terrains kundiger Führer wird die letzteren nicht immer zu umgehen wissen." Auf die Frage, ob man von Suez durch das Meer nach dem Mosesbrunnen gelangen könne, erhielt Ebers nach S. 60 die Versicherung, „dass es selbst zur Zeit des tiefsten Ebbestandes unter gewöhnlichen Umständen unmöglich sei, watend von Sues nach dem Mosesbrunnen zu gelangen."

Israeliten in den zur Zeit bekannten Literaturresten oder Denkmälern auch nur erwähnt sind.

1. Chronologie.

Im Anschluss an das Dynastienverzeichniss Manetho's [1]) pflegt man die Geschichte Aegyptens bis zur persischen Zeit herab in drei Perioden zu theilen: 1) das alte Reich, während dessen einheimische Dynastien [2]), nach Manetho 12 an Zahl, über Aegypten regierten; 2) das mittlere Reich, während dessen sich asiatische Hirtenvölker der Herrschaft über Unterägypten bemächtigt hatten oder wenigstens mit einheimischen Königen sich in die Herrschaft theilten; dem mittleren Reiche gehören Dynastie 13—17 an; 3) das neue Reich, welches mit der 18. Dynastie beginnt und während dessen bis zum Einfall der Perser wiederum eingeborene Könige, respective in der 25. Dynastie äthiopische Herrscher, über Aegypten regierten.

Obwohl nun Manetho die Regierungsdauer der einzelnen Dynastien und der ihnen zugehörigen Könige genau angegeben hatte, so fehlt doch viel, dass hiedurch die Chronologie der ägyptischen Geschichte eine sichere wäre. Es bleibt zweifelhaft, ob von den Manethonischen Dynastien stets die eine der anderen folgte [3]), oder ob nicht einzelne gleichzeitig nebeneinander regierten [4]). Zudem sind die Zahlangaben in den auf uns gekommenen Auszügen aus Manetho vielfach verderbt: weder stimmen die Zahlen bei Eusebius und die bei Syncellus durchweg zusammen, noch auch sind sie, jeder Auszug für sich betrachtet, unter sich harmonisch. Endlich finden sich auch in den Namen, der Zahl und der Aufeinanderfolge der Könige viele Abweichungen nicht nur in den ver-

---

1) Vgl. über ihn oben S. 19 Note 2. 2) Ueber den Begriff der Dynastie bei Manetho vgl. *Lepsius*, Königsbuch S. 35 ff.; *Unger*, Chronologie des Manetho S. 75 f. 3) So *Böckh*, *Unger*; vgl. auch *M. Duncker*, Gesch. 4. A. I, 22. 4) So *Bunsen*, *Lepsius* (vgl. besonders Chronologie I, 489 ff.), *Reinisch*, *Brugsch* u. A. Die Thatsache, dass *Manetho* bei *Syncellus* bezüglich der 17. Dynastie ausdrücklich bemerkt: *ὁμοῦ οἱ Ποιμένες καὶ οἱ Θηβαῖοι ἐβασίλευσαν ἔτη ρνα'*, eine ähnliche Bemerkung sich sonst aber nirgends findet, spricht jedenfalls nicht dafür, dass Manetho oder seine Ausschreiber dieser Meinung gewesen seien.

schiedenen Excerpten aus Manetho selbst, sondern auch zwischen diesen einerseits und den Angaben des Eratosthenes [1]) und den Aussagen der bereits entzifferten Denkmäler andererseits [2]). Unter diesen Umständen kann es nicht Wunder nehmen, wenn die Aufstellungen der Bearbeiter der ägyptischen Chronologie noch sehr weit auseinander gehen [3]). Die hauptsächlicheren Berechnungen der Periode, welche bei der Frage nach der Zeit des Aufenthaltes Israel's in Aegypten vorzugsweise in Betracht kommt, sind folgende:

a, nach **Böckh**, Manetho und die Hundssternperiode [4]).

XII. Dynastie, Diospoliten 160 Jahre.
3404—3245 v. Ch.

XIII. Dynastie, Diospoliten, 453 Jahre.
3244—2792 v. Ch.

XIV. Dynastie, Xoiten, 184 Jahre.
2791—2608 v. Ch.

XV. Dynastie, Hirtenkönige, 284 Jahre.
2607 Saites
2588 Bnon
2544 Pachnan
2483 Staan
2433 Archles
2384—2324 Aphobis.

---

1) Ueber Eratosthenes vgl. *Nicolai*, Gesch. der griech. Literatur S. 306 f. *Lepsius*, Chronologie I, 407. 509 ff.; das von Eratosthenes gegebene Verzeichniss der thebaischen Könige bei *Syncellus* (ed. *Dindorf*) pg. 171 sqq.; bei *Lepsius* a. a. O. S. 512 ff. 2) *Duncker* a. a. O. I, 19 f.

3) *Brugsch*, histoire d'Égypte ed. 2 pg 179 erklärt: Le calcul chronologique fondé sur la base des listes et des chiffres manéthoniens, ne suffit plus pour éclaircir la période du moyen empire de l' histoire d' Égypte. Les nombreuses rectifications que récemment les découvertes monumentales ont apportées à la chronologie égyptienne, prouvent d'une manière frappante et incontestable que chaque système formé *à priori*, est exposé à des vérifications très-dangereuses par suite d'un changement nécessaire des chiffres. La découverte inattendue d'un papyrus contenant le livre des rois sans la moindre lacune, serait le seul moyen d'établir la chronologie des dynasties égyptiennes, surtout pour cette partie qui remonte au delà de la XIX[e] dynastie. 4) *Böckh,* Manetho u. d. Hundsternperiode. Berl. 1845.

XVI. Dynastie, Hirtenkönige, 518 J.
2323—1807 v. Ch.

XVII. Dynastie, Hirtenkönige und Diospoliten neben einander, 151 Jahre.
1806—1656. v. Ch.

XVIII. Dynastie, Diospoliten, 263 Jahre (+ 66).
1655 Chebros
1642 Amenophthis
1621 Amensis
1599 Misaphris
1586 Misphragmuthosis
1560 Tuthmusis
1551 Amenophis
1520 Horos
1482 Acherres
1450 Rathos
1441 Chebres
1429 Acherres
1417 Armeses
1412 Ramesses
1411 Ramses d. Gr.
1345—1327 Amenophath.

XIX. Dynastie, Diospoliten, 209 Jahre (— 66).
1326—1184 v. Chr.
1326 Sethos
1275 Amenephthes
1255—1195 Ammenemnes.

b, nach **Bunsen**, Aegyptens Stelle in der Weltgesch. IV, 370 ff.

<table>
<tr><td colspan="2">XII. Dynastie, Thebäer, 147 Jahre.
2781—2635 v. Chr.</td></tr>
<tr><td>XIII. Dynastie, Thebäer.
2634 Siphthah
2629 Phuoro
2610—2548 Amuntimaios</td><td>XV. Dynastie, I. Hyksos, 260 Jahre.
2547 Salatis
2528 Bnon
2484 Apakhnas
2447 Apophis
2386 Jannas
2336—2288 Asses</td></tr>
<tr><td>XIV. Dynastie, Xoiten.</td><td>XVI. Dynastie, II. Hyksos, 511 Jahre.
2287—1776 v. Chr.</td></tr>
<tr><td>XVII. Dynastie, Thebäer 151 Jahre.
1776—1626.</td><td>Daneben eine III. Hyksosdynastie in Memphis.</td></tr>
<tr><td colspan="2">XVIII. Dynastie, Thebäer, 215 Jahre.
1625 Amosis
1600 Amenophis I
1587 Tuthmosis I
1566 Tuthmosis II
1544 Tuthmosis III
1518 Amenophis II
1509 Tuthmosis IV
1478 Amenophis III
1441—1411 Horus</td></tr>
<tr><td colspan="2">XIX. Dynastie, Thebäer, 115 Jahre.
1410 Ramesses I
1404 Sethos I
1392 Ramesses II
1325 Menophthah
1306 Sethos II
1301—1295 Sethos III</td></tr>
</table>

c. nach **Lepsius**, Königsbuch.

<table>
<tr><td colspan="3">XII. Dyn., Diospoliten, 213 J.
2380 Ammenemes I
2371 Sesortasis I
2325 Ammenemes II
2287 Sesortasis II
2259 Sesortasis III
2221 Ammenemes III
2179 Ammenemes IV
2171—2167 Sebeknophris</td></tr>
<tr><td rowspan="2">XIV. Dynastie, Xoiten, 484 Jahre.
2167—1684 v. Ch.
c. 2101 Amuntimaos Amenemes</td><td>XV. Dynastie, Hyksos, 260 Jahre.
2101 Salatis
2082 Banon
2038 Apachnan
2001 Apophis
1941 Anan
1891—42 Aseth</td><td rowspan="2">XIII. Dyn., Diospoliten, 453 Jahre.
2136—1684 v. Ch.</td></tr>
<tr><td>XVI. Dynastie, Hyksos, 251 Jahre.
1842—1591 v. Ch.</td></tr>
<tr><td>XVII. Dynastie, Diospoliten, 93 Jahre.
1684 Amosis und Nephres
1695 Amenophis I
1646 Tuthmosis I und Amessis
1625 Tuthmosis II u. (Mephre)
1603 — 1591 (Mephre) u. Tuthmosis III</td><td>Ra-Apepi . . . .</td><td></td></tr>
</table>

XVIII. Dynastie, Diospoliten 148 Jahre.
1591 Tuthmosis III
1565 Amenophis II
1555 Tuthmosis IV
1524 Amenophis III
1488 Chuenra
1476 Ai
1467 Tutanchamun
1455—43 Horos
XIX. Dynastie, Diospoliten, 174 Jahre.
1443 Ramesses I
1439 Sethos I
1388 Ramesses II Miamun
1322 Menephthes
1302 Sethos II
1281 Menephthes Siphthas
1276—69 Sethnechthes
XX. Dynastie, Diospoliten, 178 Jahre.
1269 Ramses III (25 + x Jahre)
Ramses IV (4 + x Jahre)

d. nach **Brugsch**, histoire d'Égypte ed. 1. (die Namen nach den Denkmälern) [1]).

XII. Dynastie, Diospoliten, 213 J.
2812 Amenemha I
2803 Ousertesen I
2757 Amenemha II
2719 Ousertesen II
2691 Ousertesen III
2653 Amenemha III
2611 Amenemha IV
2603—2599 Ra-sebek-nefrou

1) In der 2. A. setzt *Brugsch* Amenemhat II um 2400 an, Amenemhat III um 2300, den Anfang der XVII. Dynastie um 1700 v. Ch.

XIII. Dyn., Diospoliten, 453 J.
2599—2146 v. Ch.

XV. Dyn., Diospoliten, 250 J.
2146—1896 v. Ch.

XVI. Dyn., Diospoliten, 190 J.
1896—1706 v. Ch.

XVIII. Dyn., Diospoliten, 242 J.
1706 Aahmes
[Nefrouari]
1681 Amenhotep I
1668 {Tauudmes I / [Aahmes]}
1647 Tauudmes II
1625 Tauudmes III
1577 {Amenhotep II / Tauudmes IV}
1546 Amenhotep II
1509 vier illegitime Könige
1476—1464 Horemheb

XIX. Dyn., Diospoliten, 170 J.
1464—1288 v. Ch.
1464 Ramessou I
1458 Setj I
1407 Ramessou II
1341 Merneptah I
1321 {Setj II / Merneptah II}
1300 Amenmeses
1295—1288 {Siptah u. sein Weib / Taouser}

XIV. Dynastie, Xoiten, 484 Jahre.
2599—2115 v. Ch.

XVII. Dynastie, Hyksos, 511 Jahre.
1. Hyksosdynastie, 260 Jahre.
2115 Salatis
2096 Bnon
2052 Apachnas
2015 Apophis
1954 Jannas
1904—1855 Assis
2. Hyksosdynastie, 251 Jahre.
1855—1604

e. nach Reinisch, DMZ. XV, 251 ff.

	XV. Dynastie, Hyksos 284 Jahre.
XIII. Dynastie, Thebäer, 453 J. 2813—2360 v. Ch.	2817 Salatis 2798 Bnon 2755 Pachnan 2694 Staan 2644 Archles 2596—2534 Aphobis
XIV. Dynastie, Thebäer, 453 J. 2360—1877 v. Ch.	**XVI. Dynastie, Hyksos, 518 Jahre.** 2534—2016 v. Ch.
	XVII. Dynastie, Hyksos, 290 Jahre. 2016—1726 v. Ch.
XVII. Dynastie, Thebäer, 151 J. 1877—1726 v. Ch.	
XVIII. Dynastie, Thebäer, 348 J.	
1726 Amosis	Amosis beschränkt die Hyksos auf die Feste Avaris.
1701 Chebres I (Nephre)	
1688 Amenophis I	
1667 Amensis (u. Totmes I)	
1645 Misaphris (und Totmes II)	
1632 Misphratuthmosis (Mephre u. Totmes III)	
1606 Tuthmosis (Totmes III) allein	Totmes III vertreibt die Hyksos aus Avaris.
1596 Amenophis II	
1565 Horos	
1528 Acherres I	
1496 Rathos	
1487 Chebres II	
1475 Acherres II	
1463 Armais	
1459 Ramesses I	
1458 Ramesses II	
1397—1378 Amenophis III	der Pharao des Auszugs der Israeliten.

f. nach **Unger**, Chronologie des Manetho.

XII. Dynastie, Diospoliten, 160 Jahre.
3315—3155 v. Ch.

XIII. Dynastie, Diospoliten, 453 Jahre.
3155—2702 v. Ch.

XIV. Dynastie, Xoiten, 184 Jahre.
2702—2518 v. Ch.

XV. Dynastie, Hirten, 260 Jahre.
2518—2258 v. Ch.

XVI. Dynastie, Hirten, 251 Jahre.
2258—2007 v. Ch.

XVII. Dynastie, Diospoliten neben Hirten, 212 J.
2007—1796 v. Ch.

XVIII. Dynastie, Diospoliten, 392 Jahre.
1796 Amosis (1754 Hyksosauszug)
1729 Amenhotp I
1709 Chebron (Tautmes I u. II)
1696 Amensis (Hatasu)
1674 Misaphris (Tautmes III allein)
1661 Misphragmuthosis (Tautmes III u. Amenhotp II)
1635 Tautmes IV
1626 Amenhotp IV Memnon
1595 Oros (Amenhotp IV Chuenra, Bokchoris I)
1558 vier obscure Regenten
1513 Armais (Haremheb)
1508 Ramesses I
1507 Seti I
1490 Ramessu II Meiamon
1423—1404 Meinptah I.

XIX. Dynastie, Diospoliten, 209 Jahre.
1404—1195 v. Ch.
1404 Meinptah II (allein 8. J.). 1397 Mosis Auszug.
1396 Osarsiph (Siptah und Amenmeses)
1384 Seti II
1333—1267 Ramses III.

2. Angaben der Aegypter über die Israeliten.

Auf die Israeliten und deren Aufenthalt in Aegypten wurden im Lauf der Zeit bald die Nachrichten über die Hyksos, bald die Nachrichten über vertriebene Aussätzige bezogen und neuerdings dienen besonders die Nachrichten über die Bauten des Ramesses Miamun und über die von ihm als Arbeiter verwendeten Apuriu zu weitgehenden Schlüssen.

a) *Manetho* erzählt[1]), unter der Regierung des ägyptischen Königs Timaos seien Fremde von unberühmtem Geschlechte, welche von einigen für Araber[2]) gehalten würden und jedenfalls Hirten oder Nomaden waren, in Aegypten eingefallen. Sie eroberten das Land, zerstörten die Tempel, misshandelten die Eingeborenen und machten einen aus ihrer Mitte, Namens Salatis[3]), zum Könige. Dieser wählte sich Memphis zur Residenz, sammelte in Unter- und Oberägypten Tribut ein und hielt das Land durch Besatzungen, welche er in die wichtigeren Orte legte, in Gehorsam. Die Ostgrenze des Landes befestigte er gegen etwaige Einfälle der Assyrer und baute namentlich eine im saitischen[4]) Nomos auf der Ostseite des bubastischen Nilarms gelegene Stadt, welche nach einer alten Göttersage Avaris[5]) hiess, zu einer sehr starken Festung aus, der er eine Besatzung von 240000 Mann gab und welche den Hauptstützpunkt seiner Macht gebildet zu haben scheint. Diese eingedrungenen Fremdlinge wurden *Hyksos*[6]) genannt: Hyk bedeutet nämlich in der h. Sprache der Aegypter König, Sos dagegen Hirte (in einem anderen Exemplar des Manetho will dagegen Josephus gefunden haben, dass das aspirirte Hyk oder Hak Ge-

---

1) *Jos.* c. Ap. I, 14; verkürzt bei *Eusebius*, praep. evang. X, 13.

2) Nach *Jul. Afric.* bei Syncellus zu Dynast. XV, sowie nach *Euseb.* sowohl bei Syncellus als im arm. Chron. zu Dynast. XVII wären diese Fremden Phönizier gewesen.

3) Statt *Σάλατις* (= שַׁלִּיט?) geben *Jul. Afric.* und *Euseb.* a. a. O. den Namen *Σαΐτης*.

4) Nach *Jul. Afr.* und *Euseb.* im sethroitischen Nomos.

5) *Αὔαρις*, *Ἄβαρις;* ob verwandt mit עבר? Mit Avaris ist nicht Tanis, sondern Pelusium gemeint, vgl. *Lepsius*, Chronologie S. 338 ff.; Königsbuch 45; *Ebers*, Aegypten I, 209 ff.

6) *Ὑκσως;* dagegen *Eusebius*, praep. ev. X, 13 *Ὑκουσσώς*.

fangene bedeute, so dass Hyksos so viel sei als gefangene Hirten)[1]. Nachdem nun die Hyksos 511 Jahre lang geherrscht hatten, empörten sich die einheimischen Dynastien der Thebais und der übrigen Landestheile und begannen einen grossen und langwierigen Krieg gegen sie. Endlich gelang es dem Könige Alisphragmuthosis[2], sie zu besiegen und in einem Orte einzuschliessen, welcher Avaris hiess und einen Umfang von 10000 Tagwerk hatte. Da sie Avaris zu einer starken Festung ausbauten, so waren sie nicht mit Gewalt daraus zu vertreiben. Nur auf gütlichem Wege konnte sie Thummosis, der Sohn des Alisphragmuthosis (Misphragmuthosis), zum Abzug bestimmen: 240000 Mann stark zogen sie mit ihrem Besitzthum nach der syrischen Wüste, liessen sich in dem nachmaligen Judäa nieder und gründeten die Stadt Jerusalem.

Ausser Salatis nennt Manetho als weitere Hyksoskönige noch Beon, Apachnas, Apophis, Janias und Assis[3].

Die Denkmalforschung ist in Betreff der Hyksos bis jetzt zwar nur zu wenigen[4], aber wichtigen Resultaten gelangt. Obwohl die Fragmente des Turiner Königspapyrus keinen der aus Josephus, Julius Africanus und Eusebius bekannten Namen der Hyksos-Könige vollständig darstellen, so machen doch einige erhalten und lesbar gebliebene Schriftzüge höchst wahrscheinlich, dass sie Reste dieser Namen sind[5]. Auf dem Koloss von Tell-Mokdam wird Schalathi (Salatis) als Herr von Havare (Avaris) erwähnt[6]. Der Pa-

1) Der Name Hyksos hat sich zwar auf den Denkmälern noch nicht gefunden; gleichwohl unterliegt die Deutung durch Hirtenkönige kaum einem Zweifel; vgl. *Brugsch*, histoire d'Egypte (ed. 1) pg. 77; *Ebers*, Aegypten u. BB. Mos. I, 216 ff. Indess will *Chabas*, les pasteurs p. 26; voyage p. 113. 116 die Identität von Sos und Schasu (= Hirten) nicht anerkennen.

2) Alisphragmuthosis ist wohl verderbte Lesart für Misphragmuthosis; vgl. die Varianten bei *Jul. Afric.* und *Eusebius.*

3) *Jos.* a. a. O.; Varianten zu den Namen bei *Jul. Afric.* und bei *Euseb.*, welch letzterer ausser seinem Saites übrigens nur noch 3 Namen nennt: Bnon, Aphophis und Archles.

4) Die Inschriften der Hyksos wurden später vielfach weggemeisselt, vgl. *Lepsius*, Königsbuch S. 44; *J. G. Müller*, die Semiten, S. 187; *Brugsch*, histoire (ed. 2) pg. 158 f. 170 f. 173.

5) vgl. *Lauth*, Manetho und der Turiner Königspapyrus S. 148 ff.

6) vgl. *Lauth* a. a. O. S. 249; *Ebers*, Aegypten I, 202.

pyrus Sallier I erzählt von einer Zeit, wo Aegypten in die Hände der aat-u (Pestplage? oder Geissel? jedenfalls Bezeichnung gehasster Feinde) gerathen war; ihr Anführer Apepi (wahrscheinlich der Hyksosname Apophis) habe in der Stadt Ha-uar (Avaris) den Tribut des ganzen Landes entgegengenommen und mit dem nationalägyptischen Könige Raskenen Händel angefangen [1]). Ob freilich hier der von Josephus erwähnte Apophis oder ein späterer Fürst dieses Namens gemeint ist, bleibt zweifelhaft. Raskenen soll nach Brugsch [2]) der letzte König der XVI. Dynastie, nach Lepsius [3]) der letzte König der XIII. Dynastie gewesen sein; Sicherheit scheint bis jetzt über sein Zeitalter noch nicht zu bestehen. Ganz räthselhaft ist, wie noch auf einer in Tanis gefundenen Statue Ramses' II der Name eines Königs Apepi angebracht werden konnte [4]).

Die Zeit des Einfalls der Hyksos in Aegypten, die Dauer ihrer Herrschaft, die Zeit ihres Auszugs auch nur annähernd sicher zu bestimmen, dürfte kaum möglich sein. Nach Josephus beträgt die Zeit ihrer Herrschaft 511 Jahre, nach Julius Africanus 802, resp. 953 Jahre, nach Eusebius 103 Jahre. Die neueren Chronologen, deren disharmonische Resultate oben mitgetheilt sind, lassen die Hyksos theils im 18., theils im 17., theils im 16. Jahrh. aus Aegypten weggezogen sein.

Josephus [5]) geht von der Voraussetzung aus, dass unter den Hyksos des Manetho die Israeliten zu verstehen seien, in dem Manethonischen Bericht somit eine ägyptisch-gefärbte Darstellung von dem Aufenthalt Israel's in Aegypten vorliege. Seine Ansicht wurde in früherer Zeit vielfach getheilt; in neuerer Zeit ist sie noch von *Hengstenberg*, *Seyffarth*, *v. Hofmann*, *Uhlemann* vertreten worden [6]).

---

1) *Brugsch*, DMZ. IX, 200 ff.; histoire I, 78 f. 84 f. (ed. 2 p. 160 f.) *Ebers*, Aegypten I, 204 ff. 2) *Brugsch*, histoire ed. 1 I, 78.

3) *Lepsius*, Königsbuch S. 42. 4) *Lepsius*, a. a. O. S. 44; analoge Beispiele bei *Brugsch*, histoire ed. 2 pg. 171 f.

5) c. Ap. I, 14. 16. 26. 6) *Hengstenberg*, die Bücher Mose's und Aegypten S. 260 ff.; Gesch. des AB. II, 5 ff.; *G. Seyffarth*, chronologia sacra S. 24; *v. Hofm.*, ägypt. u. israel. Zeitrechnung S. 21 f.; *M. Uhlemann*, Israeliten u. Hyksos S. 74. 77; Handb. der ägypt. Alterthumskunde III, 153.

b) Ausser durch die Hyksos lässt *Manetho* Aegypten eine Zeitlang auch von *Aussätzigen* geknechtet worden sein. Er erzählt über sie Folgendes[1]). König Amenophis wünschte, gleich einem seiner Vorfahren, Namens Horos, des Glückes theilhaftig zu werden, die Götter zu schauen[2]). Ein weiser Mann, welchem er

---

1) Bei *Jos.* c. Ap. I, 26. 27. Nach *Jos.* c. Ap. I, 16 hätte Manetho diese Erzählung nicht ägyptischen Aufzeichnungen, sondern nach seinem eigenen Geständniss unverbürgten Sagen (ἀδεσπότως μυθολογούμενα) entnommen. 2) Die Zeit, in welcher dieser Amenophis nach der Annahme Manetho's regierte, wird aus den Mittheilungen des Josephus nicht ganz klar. In c. Ap. I, 15 nennt Josephus unter Angabe der Regierungsdauer nach Jahren und Monaten 16 Könige, welche regierten zwischen Thetmosis oder Thummosis, unter welchem die Hyksos ausgezogen sein sollen, und Sethosis oder Sethos, der auch Ramesses geheissen habe und dessen Bruder Armais oder Hermaios gewesen. Die letzten Könige dieser Liste sind:

Armais 4 Jahre 1 Monat
Ramesses 1 J. 4 M.
Armesses Miammu 66 J. 2. M.
Amenophis 19 J. 6 M.
Sethosis oder Sethos, der auch Ramesses hiess.

Nach c. Ap. I, 26 habe dieser Sethos nach Vertreibung seines Bruders Hermaios 59 Jahre regiert; dann sei ihm sein ältester Sohn Rampses mit 66 Jahren gefolgt, diesem endlich der Amenophis, der die Götter schauen wollte und dessen Sohn Sethos oder auch Ramesses geheissen habe. Da nun Josephus c. Ap. I, 16 und 26 von Thetmosis oder Thummosis bis auf Sethosis oder Sethos, den Bruder des Armais oder Hermaios, 393 Jahre rechnet (nach den einzelnen Daten in c. Ap. I, 15 ergiebt sich nur die Summe von 332 Jahren und 10 Monaten), so lägen zwischen dem Auszug der Hyksos und dem Amenophis, welcher es mit den Aussätzigen zu thun hatte, 518 Jahre. Von diesem Amenophis als einem pseudonymen Könige hatte Manetho, nach der Versicherung des *Jos.* c. Ap. I, 26, die Dauer der Regierung nicht anzugeben gewagt. Erwägt man aber, dass sich nach diesen Angaben des Josephus für die Zeit vor und während der Vertreibung der Aussätzigen folgende Königsliste ergeben würde:

Ramesses (Miamun) 66 J. 2. M.
Amenophis 19 J. 6 M.
Sethosis oder Sethos, der auch Ramesses hiess (x + 59 J.)
Ramesses 66 J.

sein Verlangen mittheilte, erklärte ihm, dass sein Wunsch nur dann werde gewährt werden können, wenn er ganz Aegypten von den Aussätzigen und übrigen Unreinen befreie. Infolgedess liess er alle mit Körpergebrechen Behafteten, 80000 an Zahl, aus dem ganzen Lande zusammenbringen und in die Steinbrüche östlich vom Nil zwischen diesem und dem rothen Meer abführen, wo sie schwere Arbeit verrichten mussten. Auf ihre Bitte gestattete er ihnen indess später, sich in der von den Hyksos verlassenen Stadt Avaris anzusiedeln. Hier nun machten sie einen ehemaligen heliopolitanischen Priester Namens Osarsiph [1]) zu ihrem Anführer und schwuren ihm unbedingten Gehorsam. Die erste Sorge Osarsiph's, welcher seinen Namen jetzt in Mose umgewandelt haben soll, gieng dahin, einer etwaigen neuen Verschmelzung der Aussätzigen mit den Aegyptern entgegenzuarbeiten. Daher erliess er Gesetze, wonach die Aussätzigen mit keinem ausserhalb ihrer Genossenschaft Stehenden Gemeinschaft pflegen, keine Götter anbeten und der von den Aegyptern als heilig verehrten Thiere sich nicht länger enthalten, sondern sie schlachten oder sonst tödten sollten. Nachdem er hierauf auch noch die Stadt Avaris stark befestigt hatte, traf er alle Vorbereitungen zu einem Kriege gegen Amenophis und verbündete sich zu dem Ende mit den Hyksos in Jerusalem, von welchen er mit einem Heere von 200000 Mann unterstützt wurde. Auf die Nachricht hievon, sandte Amenophis seinen erst fünfjährigen [2]) Sohn Sethos, der auch Ramesses hiess, zu dem ihm be-

---

Amenophis
Sethos, der auch Ramesses hiess,

so wird kaum zu verkennen sein, dass die drei letzten von diesen sechs Königen mit den drei ersten identisch sind. Vgl. auch *Lepsius*, Chronol. S. 329 f.

1) Gegen *Lauth*, Moses der Hebräer S. 69; DMZ. XXV, 143 ff., welcher den Namen Osarsiph aus dem Semitischen zu erklären sucht (Artikel הַ oder אַ, dann סַל oder סַר Gefäss, und סוּף Schilf) und durch Binsenkörblein übersetzt, vgl. *Ebers*, durch Gosen S. 548. Wollte man auch die Gleichsetzung von סַר und סַל unbeanstandet lassen, so würde doch der Artikel vor סַר סוּף unzulässig sein.

2) Nach *Jos.* c. Ap. I, 33 hätte Manetho erzählt, Sethos sei damals bereits ein Jüngling gewesen und sei gemeinsam mit seinem Vater erst den Aufständischen entgegen getreten, dann nach Aethiopien geflohen; nach c. Ap. I, 29 scheint es sogar, als hätte

freundeten Könige von Aethiopien, um ihn dort in Sicherheit zu wissen, und trat dann selbst an der Spitze von 300000 Mann den Aufständischen entgegen, wagte aber schliesslich keine Schlacht, sondern zog sich erst nach Memphis, dann nach Aethiopien zurück. Aegypten war hiedurch der Gewalt der verbündeten Aussätzigen und Hyksos preisgegeben und diese wütheten gegen Alles, was den Aegyptern heilig war. Nach Verlauf von 13 Jahren aber kehrte Amenophis mit seinem Sohne Rampses an der Spitze zweier grossen Heere nach Aegypten zurück, schlug die Verbündeten und verfolgte sie bis an die syrische Grenze. — In diesen Aussätzigen sah *Manetho* die Vorfahren der Israeliten.

In ähnlicher Weise leiten auch andere Schriftsteller jener Zeit die Abkunft der Israeliten von Aussätzigen oder sonst Gebrechlichen her, welche aus Aegypten vertrieben worden seien. Der Erzählung Manetho's steht am nächsten die des *Chäremon*[1]). Nach ihm vertrieb Amenophis 250000 Unreine und Bresthafte aus Aegypten. Die Ausgetriebenen wandten sich unter der Führung der beiden Schriftkundigen Tisithen d. i. Moses und Peteseph d. i. Joseph nach Pelusium, trafen dort 380000 Leute, welchen Amenophis ein weiteres Vordringen in Aegypten nicht gestattete, verbündeten sich mit ihnen und nöthigten Amenophis zur Flucht nach Aethiopien. Erst sein Sohn Ramses, welcher gerade während der Flucht seines Vaters geboren worden war, habe, zum Manne herangereift, die Juden, 300000 an Zahl, aus Aegypten vertrieben und bis nach Syrien verfolgt.

Lysimachus[2]) berichtet, zur Zeit des Königs Bokchoris[3]) habe das Volk der Juden, welches aus Aussätzigen, Krätzigen und anderweitigen Kranken bestand, in den ägyptischen Tempeln gelagert und gebettelt. Auf Weisung des Gottes Ammon habe Bokchoris die Aussätzigen und Krätzigen im Meere ertränkt, die übrigen[4]) in die Wüste getrieben. Diese letzteren seien nun unter

---

Manetho berichtet, dass Sethos allein, ohne seinen Vater, damals das ägyptische Heer commandirt habe. 1) Bei *Jos.* c. Ap. I, 32.

2) Bei *Jos.* c. Ap. I, 34. 3) Bokchoris regierte nach *Böckh* 725—720, nach *Bunsen* 740—735, nach *Lepsius* 722—716, nach *Brugsch* und *Unger* 721—725, nach *Reinisch* 726—720. 4) Nach der Angabe in *Jos.* c. Ap. II, 2 hätte Lysimachus ihre Zahl auf 110000 angegeben.

der Führung Mose's nach Judäa gezogen und hätten dort die Stadt Jerusalem gegründet.

Apion's Erzählung[1]) geht im Wesentlichen dahin, dass Mose aus Heliopolis im 1. Jahr der 7. Olympiade d. i. 752 v. Ch. 110000 Aussätzige, Blinde, Lahme und sonstige Kranke innerhalb 6 Tagen nach Judäa geführt habe; diese Ausgewanderten oder Vertriebenen waren die Juden.

Diodorus Siculus 34, 1 lässt die Juden als Fluchbeladene, mit der weissen Krankheit und dem Aussatz Behaftete aus Aegypten vertrieben worden sein; *Tacitus*, hist. V, 3—5, bezeichnet diess als die Annahme der Meisten und datirt die Vertreibung aus der Zeit des Königs Bokchoris.

Weit weniger gehässig ist der Bericht des *Hekatäus* aus Milet (? aus Abdera)[2]). Nach ihm lebten viele Fremde unter den Aegyptern und dienten den Göttern in anderer Weise als diese. Eine Pest, von welcher das Land heimgesucht wurde, war den Aegyptern ein Zeichen dafür, dass die Götter über den Verfall der ägyptischen Gottesverehrung zürnten. Sie vertrieben daher alle Ausländer; ein Theil der letzteren zog unter der Führung Mose's nach Judäa und gründete dort die Stadt Jerusalem.

Obwohl sich auf den Denkmälern noch keine zweifellos sichere Bestätigung der Erzählung gefunden hat, dass eine grosse Schaar von Aussätzigen und anderweitig Unreinen oder von Fremdlingen, welche mit diesem Namen bezeichnet wurden, aus Aegypten vertrieben worden sei und sich in die syrisch-arabische Wüste gezogen habe[3]), so wird diese Erzählung doch in neuerer Zeit

---

1) Bei *Jos.* c. Ap. II, 2. — Nach den von *Lepsius*, Chronologie S. 332 f. beigebrachten Citaten aus Tatian, Clem. Alex., Justinus Martyr und Julius Africanus hätte Apion im Anschluss an seinen Gewährsmann Ptolemäus Mendesius den Auszug der Israeliten in die Zeit des Königs Amosis angesetzt. Auf Grund hievon nimmt Lepsius an, dass Apion und Ptolemäus die Israeliten mit den Hyksos identificirt hätten. Da indess die ausführlichen Angaben des Josephus über die Behauptungen Apion's nicht ohne Weiteres als irrthümlich gelten können, so ist wahrscheinlicher, dass er, und wohl auch Ptolemäus, die Hyksos, die Aussätzigen und die Israeliten für einunddieselben hielt und den König Amosis erst um die 7. Olympiade ansetzte. 2) Bei *Diod. Sic.* 40, 3. 3) An die Erzählung von

vielfach als eine ägyptisch-gefärbte Darstellung des Auszugs der Israeliten angesehen, so z. B. von *Engelstoft*, *Lepsius*, *Bunsen*, *Ewald*, *Chabas*, *Delitzsch*, *Ebers*, *M. Duncker*[1]) u. A.

c) Als Jakob mit seiner Familie in Aegypten einwanderte,

---

den Aussätzigen und deren Verwüstung der nationalägyptischen Heiligthümer unter ihrem Führer Osarsiph erinnert allerdings lebhaft der Bericht, welchen Ramses III auf S. 75 des grossen Papyrus Harris (vgl. *A. Eisenlohr*, der grosse Papyrus Harris. Leipz. 1872 S. 13 ff.) über die Zustände Aegyptens unter seinen Vorgängern giebt. Hienach hätte sein nächster Vorgänger Setinecht Aegypten aus der Gewalt von Fremden befreit und die Ordnung im Lande wieder hergestellt. Vor Setinecht hatte sich nämlich „ein syrischer Häuptling“ zum Fürsten über die Aegypter gemacht. Dieser „brachte das ganze Land zum Gehorsam unter seiner einzigen Führung. Er versammelte seine Genossen, plünderte die Schätze des Landes. Sie hatten gemacht die Götter ähnlich den Menschen. Nicht wurden mehr Opfer dargebracht im Innern der Tempel. Es waren die Götterbilder umgestürzt, zu ruhen auf der Erde. Sein Wille war mit seinem Plan in Uebereinstimmung.“ So die Erzählung Ramses' III. Will man, wie z. B. von Eisenlohr geschieht, diese Erzählung mit dem Berichte Manetho's über die Aussätzigen combiniren und auf dieselben Ereignisse beziehen, so muss man fast alle Details der Manethonischen Darstellung als sagenhafte Ausschmückung ansehen und ausserdem noch annehmen, dass Manetho sich in den Königsnamen geirrt habe, indem der Aufstand nicht unter Menephtha I, sondern erst unter Sethos II ausbrach, also auch nicht von Sethos II, sondern erst von Setinecht unterdrückt wurde. Fraglich aber bleibt dann immer noch, ob die Schilderung Ramses' III glaubwürdig ist und sich in den Zeiten unmittelbar vor dem Aufstande, also unter Sethos II, Menephtha I und Ramses II Miamun, solche Zustände in Aegypten nachweisen lassen, wie Ramses III angiebt, wenn er sagt: „Es war das Land Aegypten in Verfall gerathen, jeder Mann nach seinem Belieben, nicht war ihnen ein Oberhaupt lange Jahre, das die Obergewalt hatte über die übrigen Dinge. Es gehörte das Land Aegypten den Fürsten in den Gauen. Einer tödtete den Andern in Eifersucht. Andre Zeiten kamen darnach in Jahren der Noth. Es hatte sich gemacht ein syrischer Häuptling unter ihnen zum Fürst, er brachte das ganze Land zum Gehorsam u. s. w.“ 1) *Ch. Th. Engelstoft*, historia populi Judaici pg. 149. 158 sqq.; *Lepsius*, Chronol. S. 323 ff.; RE. I, 145; *Bunsen*, Bibelwerk, Band I S. CCXII f.; Band V S. 133 ff.; *Ew.* Gesch. II, 110 ff.; *Chabas,* mélanges I, 43 f.; *Del*., Gen. (4. A.) S. 450; *Ebers*, durch Gosen S. 155 ff.; *Duncker*, Gesch. 4. A. I, 122 f.

wurde ihnen von Pharao das Land Gosen oder das Land Ramses zum Wohnsitz angewiesen [1]). Als später die Nachkommen Jakob's von den Aegyptern bedrückt wurden, mussten sie für den Pharao die Magazinstädte [2]) Pitom und Ramses erbauen [3]). Und als sie endlich Aegypten verliessen, war Ramses der Ort, von wo der Auszug begann [4]). Die Erwähnung der Stadt und des Landes Ramses zur Zeit des Auszugs betrachtet man als einen Beweis, dass damals bereits ein König dieses Namens regiert hatte, von welchem der Name auf Stadt und Land übertragen worden sei, dass also der Auszug keinesfalls vor der Zeit Ramses I, welcher am Schlusse der XVIII. oder am Anfung der XIX. Dynastie auftritt, stattgehabt haben könne [5]). Da nun aber Ramses I nur etwas über ein Jahr regierte, so ist nicht wahrscheinlich, dass von ihm Stadt und Land seinen Namen erhielt. Viel näher liegt es, an Ramses II Miamun, den nächsten oder nach gewöhnlicherer Annahme zweitnächsten Nachfolger Ramses' I, zu denken. Dass aber Ramses II Miamun es gewesen, nach welchem Stadt und Land benannt wurden, soll durch folgende Thatsachen seine Bestätigung erhalten. Der heutige Wady Tûmilât im Osten von Zagazig nach dem Krokodilsee zu sei an und für sich öde und unfruchtbar. Städte konnten in demselben erst entstehen, als ihm durch Anlegung eines Nilcanals Süsswasser zugeführt wurde [6]). Nun soll der alte Süsswassercanal erst von Ramses II Miamun angelegt worden sein [7]). Demnach würden die in diesem Wady erbauten Städte auch frühestens der Zeit Ramses' II angehören,

---

1) Gen. 47, 6. 11; vgl. auch LXX zu Gen. 46, 28.

2) Ueber Magazinstädte vgl. *Ebers* a. a. O. S. 521 f.

3) Ex. 1, 11. 4) Ex. 12, 37; Num. 33, 3. 5.

5) *Lepsius*, Chronologie I, 336 f.; RE. I, 145; *Chabas*, mélanges II, 125. 129; *Unger*, Manetho S. 202; vgl. auch *Ebers*, durch Gosen S. 76.

6) *Ebers*, durch Gosen S. 501. 7) *Lepsius*, a. a. O. S. 351 f. im Anschluss an die Nachricht des *Aristoteles* meteor. I, 14, *Strabo* I, 38. XVII, 804 und *Plinius*, hist. nat. VI, 29. 165—7, dass bereits Sesostris eine Verbindung des rothen Meeres mit dem Nil herzustellen versucht habe, schliesslich aber von dem Werke wieder abgestanden sei. Sesostris oder Sesoosis (Sestesu-ra, Sesu) sind Beinamen Ramses' II Miamun; vgl. *Brugsch*, histoire ed. 1 pg. 137.

und insoweit man die Stadt Ramses bei dem heutigen Abu Keischeib zu suchen gewohnt ist [1]), würde diess auch von ihr gelten [2]). Beides endlich, dass Ramses II Miamun der Erbauer der Stadt Ramses war und dass, wie das AT erzählt, die Israeliten zum Bau dieser Stadt gezwungen wurden, soll dadurch ausser Zweifel gesetzt werden, dass zwei Leydener hieratische Papyrus (I, 348 und I, 349) zur Zeit Ramses' II Miamun ausdrücklich die Apuriu als Frohnarbeiter bei dem Bau einer befestigten Magazinstadt erwähnen. Eine Stelle auf diesen Papyrus lautet nämlich nach der Uebersetzung von Ebers: „Gib Korn den ägyptischen Soldaten und den Apuriu, welche Steine schleifen zum grossen Bechennu (befestigten Magazin) des Ortes des Königs Ramses Miamun [3])". Die Form Apuriu hält man für eine Aegyptisirung des hebräischen עִבְרִים, also des Namens, womit die Israeliten sich in Aegypten selbst bezeichnet zu haben und von den Aegyptern bezeichnet worden zu sein scheinen [4]). Fällt nun aber die Bedrückung Israel's in die Zeit der 66jährigen Regierung Ramses' II Miamun, so wird Israel zur Zeit seines Nachfolgers [5]) Menephtha (Menephthes, Amenophis) aus Aegypten ausgewandert sein. Als Beleg hiefür betrachtet man, dass nach Manetho und Chäremon gerade unter diesem Könige die Aussätzigen vertrieben wurden, unter den Aussätzigen aber die Israeliten zu verstehen seien. Unter der Voraussetzung, dass Menephtha, Sohn Ramses' II Miamun, der Pharao des Auszugs gewesen sei, fiele dann der Auszug nach *Lepsius*, *v. Gumpach*, *Ebers*, *Delitzsch* [6]) in das J. 1314 v. Ch., nach *Bunsen* [7]) 1320, nach *Brugsch* [8]) 1321, *Engelstoft* [9]) 1350,

1) So z. B. *Lepsius*, Chronol. I, 348 f.; *Ebers*, durch Gosen S. 501; vgl. auch oben S. 205 Note 2. 2) *Lepsius* a. a. a. S. 356. 358.

3) *Chabas*, mélanges I, 42—54; *Lauth*, Moses S. 1; *Ebers*, Aegypten I, 316 f.; durch Gosen S. 502. 4) Gen. 39, 14. 17; 40, 15; 41, 12; 43, 32; Ex. 1, 15. 16. 19; 2, 6. 7. 11. 5) Ex. 2, 23; 4, 19.

6) *Lepsius*, Chronol. I, 360; Königsbuch S. 149; RE. I, 145; *v. Gumpach*, Abriss der bab.-assyr. Gesch. S. 152. 173 f.; *Ebers*, durch Gosen S. 525; *Del.*, Genesis (4. A.) S. 450. 7) *Bunsen*, Aegypten IV, 390 ff.; Bibelwerk Band I S. CCXI; früher (Aegypten III, 332 f.) hatte Bunsen ebenfalls das Jahr 1314 angenommen. 8) *Brugsch*, histoire pg. 176 f. (ed. 2 setzt pg. 175 den Auszug noch nach 1300 v. Ch.).

9) *Ch. Th. Engelstoft*, historia pg. 166. 218.

Reinisch[1]) 1447 oder genauer zwischen 1397 und 1378, *Unger*[2]) 1397, *Lauth*[3]) 1492 oder 1491, *Archinard*[4]) 1503, *W. Palmer*[5]) 1654[6]).

Als Beweis gegen die Möglichkeit, dass die Israeliten bereits vor Ramses II Miamun Aegypten verlassen haben sollten, werden endlich auch die Kriegszüge dieses Königs und die seines Vorgängers Sethos gegen Palästina und Syrien geltend gemacht: einerseits müsste man diese Kriegszüge im Buch Josua und im Buch der Richter, andererseits die Israeliten in den Siegesberichten der Aegypter erwähnt zu sehen erwarten, wenn jene Kriege nach der Besitznahme Kanaan's durch Israel stattgefunden hätten[7]).

---

1) *Reinisch*, DMZ. XV, 259 f.; die Jahreszahl 1447 ist so zu verstehen, dass in diesem Jahre die Unterdrückung der Israeliten begann und das Jahr des beginnenden Druckes in 1 K. 6, 1 als Jahr des Auszugs bezeichnet sei. Der wirkliche Abzug erfolgte auch nach *Reinisch* erst unter Amenophis (1397—1378). 2) *Unger*, Chronologie des Manetho S. 201 f.

3) *Lauth*, Moses der Ebräer S. 64; DMZ. XXV, 142. — Wenn *Lauth* sowohl in der erstgenannten Schrift, als auch in der letztgenannten Abhandlung den biblischen Mose mit einem unter Ramses II Miamun lebenden Priester Mesu oder Mohar identificirt, den wir aus Papyrus Anastasi I und Papyrus Anastasy Leydensis I, 350 kennen lernen und welcher grosse Reisen, insbesondere auch nach Palästina, gemacht hat, so fehlt dazu nicht nur jede Nöthigung, sondern es spricht dagegen auch alle Wahrscheinlichkeit, da nach dem biblischen Berichte nicht angenommen werden kann, dass Mose das verheissene Land und den Weg dahin aus eigener Anschauung gekannt habe. Vgl. hierüber auch *Ebers*, durch Gosen S. 526 f. und oben S. 172 Note 2.

4) *Archinard*, la chronologie sacrée, pg. 44 ff. 5) *W. Palmer*, Egyptian chronicles 1, 80. 6) Unter der Voraussetzung, dass die Angabe des *Clem. Alex.* strom. ed. Sylb. pg. 145, ed. *Migne* pg. 871 über die Zeit des Auszugs (345 Jahre vor der Hundssternperiode) richtig sei, setzt *Böckh*, Manetho S. 191 f. den Auszug unter den König Amosis 1667 v. Ch.; unter der Voraussetzung, dass er kurz vor der Regierung des Königs Setinecht stattgefunden habe und dass der Kalender von Medinet Abu den Anfang des ägyptischen Wandeljahres angebe, datirt ihn *A. Eisenlohr*, der grosse Papyrus Harris S. 26, ungefähr aus dem Jahre 1340 oder einige Jahre früher. 7) vgl. *Lepsius*, Chronol. I, 358 f.; *W. Fell* im Bonner Theolog. Literaturblatt 1872 S. 60 f.

3. Ergebniss.

Die Bereicherung, welche unsere Kenntniss von dem Aufenthalt Israel's in Aegypten durch die oben dargelegten ägyptischen Nachrichten erhält, ist eine sehr mässige und zweifelhafte.

Die früher vielfach herrschende Annahme, dass in den Hyksos des Manetho die Israeliten zu erblicken seien, ist, wie jetzt ziemlich allgemein zugestanden wird, unhaltbar [1]). Die Erzählung Manetho's, wonach die Hyksos erobernd in Aegypten eindrangen, mehrere Jahrhunderte hindurch die Aegypter knechteten und schliesslich nur vermittelst eines grossen und langwierigen Krieges aus Aegypten wieder hinausgeworfen werden konnten, und die Erzählung des ATes, wonach die Israeliten in geringer Zahl friedlich und mit Erlaubniss Pharao's in Aegypten einwanderten, längere Zeit hindurch von den Aegyptern gerne geduldet, dann aber schwer bedrückt und als völlig machtlose Leute nur durch das wunderbare Eingreifen ihres Gottes gerettet wurden, — diese beiden Erzählungen schliessen sich nicht nur gegenseitig aus, sondern der Widerspruch zwischen ihnen ist auch der Art, dass er auch durch die Annahme einer nationalgefärbten verschiedenen Auffassung derselben Begebenheiten sich nicht ausgleichen lässt. Denn waren die Israeliten während ihres Aufenthaltes in Aegypten wirklich die Eroberer und Herren des Landes, so lässt sich nicht absehen, wodurch ihre Geschichtschreibung bestimmt worden sein soll, sie als völlig machtlos und der Willkür der nationalägyptischen Pharaonen völlig und bis zur Infragestellung ihrer Existenz preisgegeben darzustellen. Waren dagegen die Israeliten wirklich in solchem Maasse von den Aegyptern geknechtet, so ist umgekehrt nicht zu begreifen, aus welchem Motive die ägyptische Geschichtschreibung Aegypten als von den verachteten Juden Jahrhunderte lang unterjocht und seiner einheimischen Dynastien beraubt dargestellt habe.

Aus wesentlich denselben Gründen muss auch die Identificirung der Aussätzigen mit den Israeliten abgelehnt werden [2]). Waren

---

1) vgl. *Ew.* I, 560 f.; *Kurtz*, Gesch. des AB. II, 186 ff.; *Kn.*, Exodus S. 112 f.; *J. G. Müller*, die Semiten S. 196 ff. 2) vgl. *Kn.*, Exodus

die Israeliten, wie das AT erzählt, vor ihrem Auszug wirklich bereits ein ganzes Jahrhundert lang von den Aegyptern geknechtet und verfolgt und dabei ausser Stande, ihren Abzug mit Waffengewalt zu erzwingen, so lag es gewiss nicht im Interesse ägyptischer Nationaleitelkeit, die Fabel zu erdichten, die Aussätzigen oder Unreinen (Israeliten) seien zwar von den Aegyptern zuerst zu Frohnarbeiten gezwungen worden, hätten sich dann aber der Herrschaft über Aegypten bemächtigt, das Land verwüstet und die heimische Dynastie in's Exil gedrängt. Hatten aber die Israeliten sich wirklich kurz vor ihrem Abzug der Herrschaft über Aegypten bemächtigt und sie über ein Jahrzehnt gewaltsam behauptet, so bleibt unersichtlich, warum ihre Geschichtschreibung diese Periode des Glanzes nicht nur mit Stillschweigen übergangen, sondern geradezu in ihr Gegentheil, in eine Periode unausgesetzter Knechtung und Schmach verwandelt haben sollte. Vollends aber kann davon gar keine Rede sein, dass sich die Israeliten zum Zwecke der Eroberung Aegyptens mit einer in Kanaan ansässigen Völkerschaft verbündet hätten.

Aber auch den von den Aegyptologen beigebrachten directen Belegen dafür, dass Ramses II Miamun der Pharao der Bedrückung und Menephtha der Pharao des Auszugs seien, kann eine Beweiskraft nicht zugestanden werden. Ueber die Zeit, in welcher der Süsswassercanal durch den Wady Tûmilât erbaut wurde, fehlt bis jetzt jede authentische Nachricht. Brugsch und Ebers lassen ihn bereits unter Sethi, dem Vorgänger Ramses' II, angelegt sein[1]). Aber schon bevor sei es Ramses II sei es Sethi den Entschluss fasste, den Nil durch einen Canal mit dem rothen Meere zu verbinden, muss das Land Gosen durch Canäle reich bewässert gewesen sein. Denn es war schon zur Zeit der Einwanderung Jakob's, also geraume Zeit vor Sethi, eine so weidereiche Landschaft, dass Joseph gerade sie zum Wohnsitz für Jakob und seine Söhne mit ihren zahlreichen Heerden ausersah[2]). Städte und beziehungs-

---

S. 116 f.; *Vaihinger*, RE. XI, 564; *A. Knötel*, System der ägypt. Chronologie S. 120; *Unger*, Manetho S. 212; *Müller*, die Semiten S. 202 ff.

1) *Brugsch*, histoire pg. 134 f.; Geographie I, 264; *Ebers*, Aegypten I, 80; durch Gosen S. 472. 2) vgl. Gen. 46, 31—34.

weise Festungen im Lande Gosen bei dem Wady Tûmilât können daher schon zu dieser Zeit nicht befremden. Ist die Stadt Pachtum n Zaru oder Zalu (d. i. die Festung der Zaru oder Zalu), kurzweg Zar genannt, wirklich, wie auch Brugsch und Ebers früher annahmen[1]), mit Heroonpolis identisch oder lag sie wenigstens in der Nähe des Krokodilsees, so begegnet uns hier eine Stadt des Landes Gosen am Ausgang des Tûmilât, welche bereits in der Zeit vor Ramses II erwähnt wird. Denn bereits Sethi unternahm in seinem 1. Regierungsjahre einen Kriegszug gegen die Schasu (asiatische Hirtenvölker), welche wohnten in Zar bis zum Lande Kanaan[2]). Und als Sethi von seiner Expedition zurückkehrte, wurde er von den Aegyptern in Zar feierlich empfangen[3]). Ja schon zur Zeit Thotmes' III lässt sich Zar nachweisen[4]). Auch die Stadt Ramses beweist nichts, mag dieselbe nun bei Abu Keischeib zu suchen oder mit Tanis identisch sein[5]) — denn jedenfalls wird sie bereits in der ersten Zeit der 66jährigen Regierung Ramses' II unter dem Namen Ramses erwähnt: in seinem 5. Regierungsjahre unternahm Ramses II einen grossen Krieg gegen die Cheta; seine Rückkehr aus diesem Kriege fällt nach der Unterschrift des Papyrus Sallier spätestens in sein 7. Jahr; nach seiner Rückkehr aber verweilte er in der Stadt Ramses[6]). Daher neigt sich denn auch jetzt die Ansicht der Aegyptologen dahin, dass die Städte Pithom und Ramses von Ramses II nicht sowohl angelegt, als vielmehr nur verschönert und befestigt wurden[7]). Man wird aber getrost noch weiter gehen und die Behauptung aufstellen dürfen, dass es Städte des Namens Ramses auch schon in der Zeit vor Ramses II und selbst vor Ramses I gegeben haben kann.

---

1) *Brugsch*, Geographie I, 261 ff.; *Ebers*, Aegypten I, 80 f.; vgl. indess jetzt *Brugsch*, histoire ed. 2 pg. 134; *Ebers*, durch Gosen S. 491. 502; — siehe auch oben S. 208 Note 1. 2) *Brugsch*, histoire pg. 139 übersetzt die betreffende Stelle der Inschriften des Ammontempels von Karnak: „L'an 1 du roi Sethos I le pharaon puissant et guerrier fit une attaque contre l'ennemi des Schasu qui habitent la ville Pithom (eigentlich heisst es Zaru oder Zalu) jusqu' au pays de Canaan.“ 3) *Brugsch*, histoire a. a. O.

4) *Brugsch*, Geographie I, 260 f.; *Speaker's* Bible I, 1 pg. 453. 485.

5) vgl. hierüber oben S. 204 ff. 6) *Brugsch*, histoire pg. 145. 156.

7) vgl. z. B. *Brugsch*. a. a. O. S. 155 f.

Die Aegypter nannten sich von den frühesten Zeiten an Ra-mesu d. i. Kinder des Sonnengottes Ra und schon zur Zeit des alten Reiches werden verschiedene Städte erwähnt, deren Namen durch Zusammensetzung mit dem Namen des Gottes Ra gebildet sind [1]). Von dem ersten Könige des beginnenden neuen Reiches, Amosis oder Aahmes, welcher mehrere Städte im Nildelta anlegte, wird ausdrücklich angegeben, dass einer seiner Söhne den Namen Rames d. i. Sonnenkind geführt habe [2]). Wenn daher in der biblischen Erzählung von der Unterdrückung der Israeliten in Aegypten der Städtenamen Ramses vorkommt, so führt diess noch keineswegs in die Zeit Ramses' II oder Ramses' I herab. Stünde es freilich fest, dass unter den Apuriu, welche nach der Angabe zweier hieratischer Papyrus Steine schleppten zum Bechennu des Ortes Ramessu's II Miamun, die עִבְרִים zu verstehen seien, so wäre die Anwesenheit von Israeliten in Aegypten noch zur Zeit Ramses' II Miamun nicht zu bezweifeln. Allein dass die Apuriu die Hebräer sind, ist nichts weniger als erwiesen [3]). Das ägyptische Apuriu würde im Hebräischen nicht durch עברי, sondern durch עפרי zu transscribiren sein [4]). Bedenklicher noch ist diess, dass die Apuriu oder Apruu nicht nur im Papyrus Harris noch unter Ramses III [5]) und in einer Inschrift des Steinbruchs von Hammamat sogar noch unter Ramses IV erwähnt werden, sondern dass sie an der letzteren Stelle auch als zugehörig zu den Anu oder Antiu bezeichnet sind [6]). Die Anu oder Antiu sind aber entweder ein libyscher

1) *Speaker's* Bible I, 1 S. 486. 2) *Speaker's* Bible I, 1 S. 454. 487.

3) Bedenken äussern theils mit, theils ohne beigefügte Begründung *Rösch*, RE. XVIII, 447; *Unger*, Manetho S. 202; *M. Duncker*, Gesch. 4. A. I, 320 und besonders *Speaker's* Bible I, 466 f.; *Brugsch*, sagt in seinem Vortrag auf dem internationalen Orientalistencongress zu London (vgl. Proceedings pg. 28): The name of the Hebrews, which some have proposed to compare with a word „Apiru", cited in the Egyptian texts, does not exist; at least, nobody has met with it until now. 4) *Speaker's* Bible I, 466.

5) *Ebers*, durch Gosen S. 494. 6) *Chabas*, mélanges I, 52—54; *Speaker's* Bible I, 466 f. — Der Zusatz „zugehörig zu den Anu" wird von *Ebers*, durch Gosen S. 521 einfach übergangen, wenn er bemerkt: „Noch unter Ramses IV kommen Apuriu unter ägyptischer Botmässigkeit vor. Es wäre auch undenkbar, dass von dem ganzen Volke *keiner* in Aegypten zurückgeblieben sein sollte."

Volksstamm oder Jäger im Gegensatz zu den Hirten oder Nomaden[1]). Es ist selbst zweifelhaft, ob das Wort Apuriu oder Apruu überhaupt ein Nomen proprium und nicht vielmehr ein Nomen appellativum in der Bedeutung Arbeiter oder Diener ist[2]).

Die Thatsache, dass weder die ägyptischen Berichte über die Feldzüge Sethi's und Ramses' II Miamun gegen die Cheta der Israeliten Erwähnung thun, noch die ATlichen Geschichtsbücher jener Feldzüge gedenken, lässt sich nicht als Beweis dafür verwenden, dass zur Zeit jener beiden Könige Israel noch nicht in Kanaan eingewandert war. Nach allen Spuren zu urtheilen hatte es Sethi's Expedition gegen die Cheta nicht mit den Bewohnern Palästina's, sondern mit den Bewohnern von Phönizien und Syrien zu thun[3]), so dass die Israeliten von seinen Kriegszügen völlig unberührt bleiben konnten. Denn die Stadt Kedesch, deren Eroberung den Krieg entschieden zu haben scheint, lag auf dem Gebiete der Amari am Flusse Arunat; dieser Flussname aber erinnert an den Orontes[4]). Gegen dasselbe Kedesch war der Feldzug Ramses' II Miamun gerichtet. Mit dem Fürsten der Cheta waren damals unter anderen verbündet die Fürsten von Aradus und von Karchemisch. Weist diess bereits darauf hin, dass der Krieg nicht gegen Palästina, sondern gegen Phönizien und Syrien gerichtet war, so insbesondere auch der Umstand, dass Ramses II Miamun nicht auf dem Landweg, sondern zu Schiffe seine Expedition gegen Kedesch unternahm[5]). Allerdings findet sich auf dem Eingangsthor des Ramesseums die Notiz, dass der König im 8. Jahr seiner Herrschaft die Festung Schalam eingenommen habe[6]). Allein die Identität von Schalam mit Salem oder Jerusalem ist doch keineswegs zweifellos[7]); es wird mit Schalam wahrscheinlich ebenso

1) *Brugsch*, geograph. Inschriften II, 5 f. 2) *Speaker's* Bible a. a. O. 3) Auch *Ebers*, Aegypten I, 285 f. giebt zu, dass die Cheta nicht mit den biblischen Hethitern zu identificiren seien.

4) *Brugsch*, histoire pg. 132; geograph. Inschr. II, 22. 48.

5) *Brugsch*, histoire pg. 137 ff., wo auch die Uebersetzung des von diesem Kriege handelnden Papyrus Sallier. 6) *Brugsch*, histoire S. 145. 7) Selbst der hieroglyphische Text für Schalam wird von den Aegyptologen verschieden gelesen, vgl. *Brugsch*, geograph. Inschriften II, 71.

eine Stadt der Amari, welche wir nach dem Obigen am Orontes zu suchen haben, gemeint sein, wie diess von der Festung Dapur, welche neben Schalam als in demselben Jahre eingenommen genannt wird, ausdrücklich angegeben ist. Die auf einem Monumente von Karnak erwähnte Eroberung der festen Seestadt Askalon, welche von Kanaanitern vergeblich vertheidigt wurde [1]), ist ebenfalls kein Beweis für eine Eroberung Palästina's: Ramses mag an dem Besitz von Askalon ein Interesse gehabt haben, insofern es, für die Aegypter zu Schiffe stets zugänglich, am Ausgang des breiten Wady Simsim lag und hiedurch die grosse Heerstrasse aus Phönizien über Gaza nach Aegypten beherrschte.

Die Datirung des Auszugs der Israeliten aus dem Ende des 14. Jahrhunderts v. Ch. (1314 oder 1320) oder aus dem Anfang des 14. Jahrh. (1397) lässt sich weder mit der biblischen Chronologie noch mit der biblischen Geschichte in Einklang bringen. Rechnet man von der Zerstörung des Tempels durch Nebukadnezar im J. 586 an der Hand der chronologischen Angaben des ATes rückwärts bis zum Beginn des Tempelbaus, so muss dieser, wie sich unten ergeben wird, um das J. 1010 v. Ch. angesetzt werden [2]). Zwischen dem beginnenden Tempelbau und dem Auszug aus Aegypten liegen aber nach dem hebräischen Text des ATes 480 Jahre [3]), so dass der Auszug ungefähr in das Jahr

---

1) *Brugsch*, histoire S. 146; geogr. Inschriften II, 74. Dass die Vertheidiger Kanaaniter waren, wird aus ihrer kanaanitischen Tracht und Physiognomie erschlossen. 2) *Archinard*, la chronologie sacrée pg. 63 datirt ihn aus dem J. 1005; *W. Palmer*, Egyptian Chronicles I, 81 f. aus dem J. 1013. Wenn Lepsius ihn um das Jahr 990 ansetzt, so muss er die Regierungsdauer Manasse's, welche (nach 2 K. 21, 1) 55 Jahre betrug, willkürlich auf 35 Jahre verkürzen und infolgedess (auch im Widerspruch mit den Angaben der assyrischen Denkmäler) den Fall Samaria's aus dem J. 699 datiren (*Lepsius*, Königsbuch S. 103 f.). Nach *Unger*, Manetho S. 215, hätte der Tempelbau sogar erst zwischen 958 und 956 begonnen; wie sich aber mit diesem Datum die chronologischen Angaben der Bücher der Könige und der Chronik vertragen, wird nicht angegeben. *S. Sharpe*, the chronology pg. 10, datirt den Tempelbau aus d. J. 973, indem er in der Königszeit ganz willkürlich eine Reihe von Mitregierungen annimmt.

3) 1 K. 6, 1. *Unger*, a. a. O. S. 213, giebt in 1 K. 6, 1 der Lesart

1489 oder 1490 fällt. Die Summe von 480 Jahren für die Periode vom Auszug aus Aegypten bis zum Beginn des Tempelbaus ist eher zu kurz, als zu lang: denn bekanntlich betragen die in dem Buche der Richter erwähnten Zeiträume zusammen mit den 40 Jahren der Richterthätigkeit Eli's [1]) bereits 430 Jahre und findet sich im Richterbuch nur eine einzige Stelle [2]), welche auf eine gleichzeitige feindliche Bedrückung (durch die Ammoniter und Philistäer) schliessen lässt. Wenn daher *Bunsen* [3]) auf die gesammte Richterzeit nur 169 Jahre rechnen will oder *Lepsius* [4]) den Zeitraum zwischen dem Auszug und der Thronbesteigung Salomo's auf ungefähr 318 Jahre, *Engelstoft* [5]) auf ungefähr 340 Jahre bestimmt, so erscheint die dadurch vernothwendigte Ineinanderschiebung der im Richterbuche erzählten Begebenheiten eine um so willkürlichere und haltlosere, als bereits Jephtha die Zeit zwischen dem Todesjahre Moses und seinem eigenen Auftreten auf ungefähr 300 Jahre angiebt [6]). Eine Berechtigung zu dieser Verkürzung des fraglichen Zeitraums kann man daraus, dass das AT für die Zeit zwischen Mose und Salomo nur etwa 11 Generationen zu rechnen scheint [7]), um so weniger erholen [8]), als die ATlichen Genealogien nachweisbar unvollständig sind, indem sie oft weniger hervortretende Glieder ganz übergehen [9]).

Selbst die Frage, ob die Israeliten schon vor den Hyksos [10]),

der LXX, welche 440 st. 480 Jahre angeben, den Vorzug und erklärt die Differenz zwischen den LXX und dem hebräischen Texte daraus, dass erstere auf die Ruhe nach Ehud's That (Richt. 3, 30) 40 statt mit dem hebräischen Texte 80 Jahre rechnen; allein die Voraussetzung, dass in Richt. 3, 30 die LXX 40 statt 80 lesen, ist eine irrthümliche. — Vgl. überhaupt *Thenius* z. 1 K. 6, 1.

1) Nach LXX zu 1 S. 4, 18 nur 20 Jahre.

2) Richt. 10, 6. 7.

3) *Bunsen*, Aegypten II, 333. 351 — 364; ähnlich (187 Jahre) im Bibelwerk I S. CCXXXIII ff., vgl. ebenda auch V S. 493 ff.

4) *Lepsius*, Chronologie I, 376 ff.

5) *Engelstoft*, historia pg. 217 sq.

6) Richt. 11, 26.

7) vgl. 1 Chr. 2, 4—13; 5, 27—6, 38.

8) Gegen *Engelstoft* a. a. O. S. 213 ff.; *Bertheau*, Richter und Ruth, S. XVIII ff.; *Lepsius*, Chronologie S. 367 ff. u. A.

9) vgl. *Kn.* z. Ex. 12, 41; *Kl* z. Ex. 6, 14; meine nachex. Proph. II, 8 f.

10) So *Bunsen*, Aegypten III, 412 ff.; *Saalschütz*, Forschungen auf d. Gebiete der hebr. ägypt. Archäologie III, 41 ff.; *Speaker's* Bible I, 451.

oder erst während deren Herrschaft [1]), oder endlich erst nach ihrer Vertreibung [2]) in Aegypten eingewandert seien, lässt sich bei dem dermaligen Stand der Kenntniss der ägyptischen Geschichte und Chronologie noch nicht sicher beantworten. Am wenigsten Wahrscheinlichkeit hat die letztgenannte Ansicht für sich; denn nach ihr könnte der Aufenthalt Israel's in Aegypten selbst dann unmöglich 430 Jahre [3]) gewährt haben, wenn man auch zugeben wollte, dass die Israeliten erst im Lauf des 14. Jahrh. Aegypten verlassen hätten. Zwar hat man in der That statt des 430jährigen nur einen ungefähr 100jährigen Aufenthalt der Israeliten in Aegypten annehmen wollen [4]) und sich hiefür wiederum auf die biblischen Geschlechtsregister [5]) berufen; allein diese Berufung ist hier, wie bereits früher gezeigt [6]), ebenso und aus denselben Gründen unzulässig, wie bei der Berechnung des Zeitraums vom Auszug bis

---

1) So *Ew.* I, 570 ff.; *v. Lengerke,* Kenaan S. 363 ff.; *Kurtz*, Gesch. des AB. II, 201 ff.; *Kn.*, Gen. S. 301; Ex. S. 3; *Müller*, Semiten S. 200. 250; *Brugsch,* histoire ed. 2 pg. 175. 2) So *Engelstoft*, historia pg. 91 sq. 156. 173 sqq.; *Lepsius*, Chronol. I, 380 ff.; *Stark*, Gaza S. 84 f.; *Ebers*, Aegypten I, 260. 3) Ex. 12, 40. — *Del.*, Gen. (4. A.) S. 315, hält zwar an der 430jährigen Dauer des Aufenthalts der Israeliten in Aegypten fest, lässt aber gleichwohl S. 450 die Einwanderung erst nach Vertreibung der Hyksos erfolgen und den Auszug im J. 1314 oder dem 15. Regierungsjahre Menephtha's stattfinden. Aber weder lässt sich wahrscheinlich machen, dass zwischen der Vertreibung der Hyksos und der Regierung Menephtha's, des Sohnes Ramses' II Miamun, 430 Jahre in der Mitte liegen, noch auch dass die Regierung Menephtha's nur 15 Jahre gewährt hätte, so dass er in diesem Jahre bei dem Auszug Israel's, wie nach Ex. 14, 8. 10. 17. 18. 28; Ps. 136, 15 anzunehmen sein dürfte, seinen Tod gefunden haben könnte. *Brugsch*, histoire ed. 2. pg. 175, welcher den Auszug erst nach 1300 erfolgt sein lässt und ebenfalls an der 430jähren Dauer des Aufenthaltes in Aegypten festhält, setzt die Einwanderung Jakob's wenigstens in die Hyksoszeit. — Gegen die Annahme der LXX und des Samaritaners z. Ex. 12, 40 (jedoch schwerlich Gal. 3, 17), dass in den 430 Jahren die Zeit des Aufenthaltes der Patriarchen in Kanaan und die Zeit des Aufenthaltes ihrer Nachkommen in Aegypten zusammengefasst seien, vgl. *Kn.* z. d. St. und oben S. 164 f. 4) So z. B. *Engelstoft* a. a. O. S. 167 f.; *Lepsius*, Chronol. I, 383 f. 5) Ex. 6, 16—20; 1 Chr. 5, 27—29.

6) vgl. oben S. 165.

zum Tempelbau auf ungefähr 300 Jahre. Aber auch die Annahme, dass Israel während der Hyksosherrschaft eingewandert sei, hat die unüberwindliche Schwierigkeit gegen sich, dass das ägyptische Hofleben zur Zeit Joseph's in einem Maasse national-ägyptisch geschildert wird [1]), dass man den Pharao dieser Zeit unmöglich für einen bloss ägyptisirten asiatischen Hirtenfürsten halten kann [2]). Unter diesen Umständen empfiehlt es sich immer noch am meisten, die Einwanderung Israel's nach Aegypten in die Zeit vor dem Einfall der Hyksos anzusetzen, die Zeit der Hyksosherrschaft auf einen Zeitraum von 200—300 Jahren zu beschränken [3]), und den Auszug der Israeliten aus der Zeit nach der Vertreibung der Hyksos (etwa Mitte der 18. Dynastie) zu datiren [4]).

Dritter Abschnitt. Die Wüstenwanderung.

Vgl. die Literaturangaben oben auf S. 167 f.; *W. Fries*, über die Lage von Kades und den hiemit zusammenhängenden Theil der Gesch. Israel's in der Wüste. St. u. Kr. 1854 S. 50 ff.

Nachdem Israel das rothe Meer durchschritten hatte und auf dessen östlichem Ufer angelangt war, durfte es auch jetzt noch nicht sofort in nördlicher oder nordöstlicher Richtung den Grenzen des verheissenen Landes entgegeneilen [5]), sondern musste zuvor in gerade entgegengesetzter Richtung an den Sinai ziehen. Erst nachdem es hier geraume Zeit in der Wüste gelagert hatte, wurde es an die Grenzen Kanaan's geführt. Denn vor seinem Einzug in das Land der Verheissung galt es noch, bei Mose in Anbetracht der ihm gestellten schwierigen Aufgabe den Glauben an seine göttliche Sendung zu stärken [6]), das Volk selbst aber einerseits durch lang fortgesetzte Erfahrung der wunderbaren Macht- und Gnadenerweisungen des wahren Gottes zu immer völligerer Hingabe an ihn zu erziehen, und andererseits ihm diejenige Verfassung und Lebensordnung mitzutheilen, durch welche es in den Stand

---

1) vgl. Gen. 39, 1; 41, 42 ff.; 42, 9. 12. 14. 23; 43, 32; 46, 34.

2) vgl. besonders *Lepsius*, Chronologie I, 380 ff.

3) vgl. *Speaker's* Bible I, 447 f.

4) vgl. hiezu auch den Ausdruck „ein neuer König“ in Ex. 1, 8 und *Kn.* z. d. St.

5) vgl. hiezu oben S. 199.

6) vgl. Ex. 3, 12.

gesetzt würde, sowohl als Gesammtheit wie auch in seinen einzelnen Gliedern das Leben in gottwohlgefälliger Weise einzurichten.

Die Lage des Sinai ist noch immer sehr streitig. Als sicher kann nur gelten, dass er im Süden der Halbinsel zwischen dem Busen von Suez und dem Busen von Akaba zu suchen ist. Zwar glaubt Charles Beke ihn in dem erloschenen Vulkan des Gebel en-Nûr, östlich von Akaba, wiedergefunden zu haben; allein weder spricht hiefür die Tradition, noch ist man aus der Schilderung der bei der Gesetzespromulgierung aufgetretenen Phänomene [1]) zu dem Schlusse berechtigt, dass der Berg der Gesetzgebung ein Vulkan gewesen sein müsse [2]). Im Süden der genanten Halbinsel aber giebt es zwei Berge, welche auf Grund von Traditionen den Anspruch erheben können, der Berg der Gesetzgebung zu sein: der Gebel Mûsa und der Gebel Serbâl [3]). Für den Serbâl haben sich in neuerer Zeit besonders Lepsius und Ebers [4]), für den G. Mûsa besonders E. H. Palmer erklärt [5]). Das Hauptargument für den Serbâl besteht darin, dass dieser einen viel grossartigeren und imponierenderen Eindruck macht, als der G. Mûsa [6]). Aber die

1) vgl. Ex. 19, 16. 18. 19. 2) vgl. *Furrer*, BL. V, 328.

3) Die Belege über die zwiespältige Tradition z. B. bei *Kurtz*, Gesch. II, 262 ff. und *Ebers*, durch Gosen S. 401 ff. Sehr richtig sagt *Furrer* a. a. O. S. 330 f.: „Die christliche Tradition ist ausserordentlich schwankend . . . . ., so dass aus der Tradition allein nichts für oder gegen bewiesen werden kann und Ebers umsonst eine Reihe Zeugnisse aus der Tradition für Serbal's Identität mit dem Sinai anführt.“ 4) *Lepsius*, Reise von Theben nach der Halbinsel des Sinai. Berlin 1846 S. 11 ff.; Briefe aus Aegypten. Berlin 1852 S. 345 ff. 416 ff. (gegen Lepsius' Ansicht schrieb *J. V. Kutscheit*, Dr. Lepsius und der Sinai. Berlin 1846); *Ebers*, durch Gosen (gegen ihn: *Delitzsch* im liter. Centralblatt 1873 S. 258 f.).

5) *E. H. Palmer*, the desert of the Exodus. Cambridge 1871. Die Annahme, dass G. Mûsa der Sinai sei, ist in Deutschland noch immer die weitaus vorherrschende. 6) vgl. *Ebers*, a. a. O. S. 389: „Indessen kommt es uns auf all diese Einzelnheiten weit weniger an, wie auf den *Gesammteindruck*, den der Beschauer hier und dort (am G. Mûsa und am Serbâl) empfängt“; S. 390: „Der *Gesammteindruck* scheint uns hier, wie gesagt, von entscheidender Kraft zu sein. Der Gott, der in Donner, Blitz und Posaunenschall dem Volke seine Nähe offenbarte, wird von dem biblischen Berichte in passender Weise dargestellt als thronend auf dem Gipfel eines erhabenen, alle Höhen weit und breit überragenden Berges“. Ausser dem

grossartige Aussicht auf den Serbâl geniesst man gerade von der Oase Feirân aus, wo der Lagerplatz der Israeliten gewesen sein müsste, nur in verhältnissmässig geringem Maasse, da er von dort aus ziemlich allmählich nach Süden hin zu seiner höchsten Höhe emporsteigt [1]). Ueberhaupt kann man den Serbâl nur dann für den Berg der Gesetzgebung halten, wenn man den biblischen Nachrichten über den Hergang bei der Gesetzgebung [2]) eine stricte Glaubwürdigkeit abspricht [3]). Hiezu ist man aber um so weniger

---

Gesammteindruck macht Ebers für seine Meinung vorzugsweise noch folgende beiden Gründe geltend: a) dass nach dem biblischen Berichte Rephidim am Horeb gelegen habe; da nun Horeb und Sinai nur zwei verschiedene Namen für den gleichen Begriff seien, so müsse Rephidim auch am Sinai gelegen haben; und da endlich Rephidim am Fusse des Serbâl liege, so müsse dieser wie der Horeb so auch der Sinai sein (S. 382); b) dass Rephidim als die letzte Station vor dem Sinai erwähnt werde (Num. 33, 15) der Weg von Rephidim nach dem Sinai aber für eine Tagereise zu stark sei (S. 384 f.); Ebers selbst brauchte vom Beginn des W. es-Scheikh bis bis zum Sinaikloster 13 Stunden 40 Minuten (S. 223). Der zweite dieser beiden Gründe ruht indess auf der irrthümlichen Voraussetzung, als ob durch Num. 33, 15 angedeutet wäre, dass von Rephidim nach der Wüste Sinai nur 1 Tagereise sei; allein hiegegen vgl. oben S. 212. Und auch der erste dieser beiden Gründe schliesst sich an eine irrthümliche Voraussetzung an, nämlich die, dass die Begriffe Horeb und Sinai sich vollständig decken (*Ebers* S. 380 f.). In Wirklichkeit aber ergiebt sich aus Vergleichung von Ex. 17, 1. 6 mit 19, 2, dass Horeb eigentlich der Name des nordwestlichen Theiles des fraglichen Gebirges war (vgl. *Kn.*, Ex. S. 188 f.; *Furrer*, BL. III, 137. V, 328); weiter aber wurde der Name Horeb nach Ex. 3, 1 auch zur Bezeichnung des ganzen Gebirgsstockes gebraucht (vgl. *Ritter*, Erdkunde XIV, 743; *Robinson*, Palästina I, 197. 427; *Hengstenberg*, Pentateuch II, 396 ff.; *Kurtz*, Gesch. II, 261 f.). Der Name Sinai dagegen bezeichnet den Berg der Gesetzgebung mit seiner nächsten Umgebung.

1) vgl. bei *Palmer* a. a. O. die Karte vor S. 165; ferner *Furrer*, BL. V, 330. 2) Besonders Ex. 19 u. Dt. 4, 11.

3) vgl. *Ebers* S. 387: „Der späteren dichterischen Schilderung des grossen Schauspiels vom Sinai [Ex. 19] kann kein Anspruch auf topographische Genauigkeit eingeräumt werden; wir müssen uns vielmehr zufrieden geben, wenn wir an der Stelle, welche nach einer guten Quelle die Bühne der Gesetzgebung gewesen sein muss, einen majestätischen Berg seine Spitzen kühn erheben sehen und wenn wir finden, dass eine grosse Menge von Wanderern

berechtigt, als sich in dem G. Mûsa ein Berg nachweisen lässt, welcher den topographischen Angaben der Bibel über den Berg der Gesetzgebung genau entspricht. Der G. Mûsa fällt auf seiner nordwestlichen und auf seiner südöstlichen Seite ganz steil in je eine Ebene ab, so dass er, von der nördlichen wie von der südlichen Ebene aus gesehen, einen imponirenden Eindruck macht und von dem, welcher an seinem Fusse steht, gesagt werden kann, er stehe unterhalb des Berges [1]). Infolge dess kann auch von einem Berühren des Berges geredet werden, und da er ferner weder in Nordwesten noch in Südosten eine grosse Ausdehnung hat, so konnte er auch an beiden Orten leicht durch Schranken von der Ebene abgesperrt werden [2]). Raum zur Lagerung für eine grosse Volksmenge bietet sowohl die nordwestliche Ebene er-Râha, als die südöstliche Ebene Sebaîje. Da indess die letztere geringeren Umfangs ist als die erstere und da die vielen nackten Kieshügel, welche sich hier erheben, sie zu einem Lagerplatz weniger geeignet erscheinen lassen [3]), so ist die erstere, welche einen Flächeninhalt von ungefähr 2000000 englische Quadratellen hat [4]), als die Stätte anzusehen, wo Israel am Sinai lagerte [5]). Befand sich aber das Lager der Israeliten in der Ebene er-Râha, so war auch nicht die südliche Spitze des G. Mûsa, welche diesen Namen *κατ᾽ ἐξοχήν* führt, der Ort der Gesetzesverkündigung [6]), sondern die etwas niedrigere nördliche, welche Râs es-Sufsâfe heisst und allein von der Ebene er-Râha aus gesehen werden kann [7]). Der

---

sich derartig unter ihm lagern konnte, dass sie die heilige Höhe zu erblicken vermochte." 1) Dt. 4, 11. 2) Ex. 19, 12. 13. 3) vgl. *Robinson* I, 172; *Ebers* S. 389; *Palmer* S. 137. 4) vgl. *Palmer* S. 117.

5) So mit *Robinson* I, 175; *Palmer* S. 113. 117. 161; *Speaker's* Bible I, 1 pg. 441 f. gegen *Ritter* XIV, 591 ff.; *Kn.*, Ex. S. 190; *Kl*, Ex. S. 452 f.; *F. A. Strauss*, Sinai und Golgatha. 10. A. S. 109. — Gegen *Kurtz*, Gesch. S. II, 275, welcher Israel in der Ebene er-Râha lagern, aber durch den W. es-Sebaîje in die Ebene Sebaîje zur Entgegennahme der Gesetzesverkündigung geführt werden lässt, vgl. *Kl* S. 453 f.

6) So im Anschluss an die Tradition die Meisten wie *Kn.*, *Kl*, *Kurtz* u. A.

7) So *Robinson* I, 175 ff.; *Speaker's* Bible I, 1. 441 f.; *Palmer*, S. 115 ff. Sehr ansprechend ist die Annahme des letztgenannten (S. 112 ff.), dass die südliche Spitze (G. Mûsa) als die entferntere und von dem Lagerplatz der Israeliten aus nicht sichtbare der Ort gewesen sei, wo Gott mit Mose im

nächste Weg aus dieser Ebene auf die Höhe des Berges führt an dessen Nordostseite durch den Wady Schoeib empor; auf diesem Pfade war es wohl auch, wo Moses den Berg zu besteigen pflegte [1]).

Ueber die Route, welche Israel von dem Nordende des Busens von Suez an nach dem Sinai einschlagen musste, kann man im Einzelnen verschiedener Meinung sein; im Grossen und Ganzen aber ist sie unverkennbar. Nachdem es im Osten des G. Hammâm Firaun vorübergezogen war und sich wieder südwestlich gewendet hatte, kam es bei dem Râs Abû Zenîme an das rothe Meer [2]). Von da musste es in die Wüste el-Markâ gelangen. Aus dieser Wüste konnte es entweder durch den Wady el-Schellâl und den Wady Mukkateb in den Wady Feirân ziehen, oder auch die Wüste bis zur Ausmündung des Wady Feirân durchschreiten und nun direct in diesen einbiegen [3]). Am südlichen Ende dieses Wady angekommen, musste es, da der nächste Weg durch den Wady Solâf und über den Pass Nakb el-Hawâ zu steil und beschwerlich ist, den Umweg durch den halbkreisförmig sich nach Osten wendenden Wady es-Scheikh einschlagen und kam dann durch den Wady ed-Deir in die Ebene er-Râha [4]).

Der erste Ort, an welchem Israel nach dreitägiger Wanderung durch die wasserlosen Gegenden der Wüste von Etham oder Schur [5]) längeren Aufenthalt gemacht zu haben scheint, war eine Quelle mit bitterem Wasser, welche daher den Namen Mara erhielt, wahr-

---

Verborgenen sprach, die nördliche dagegen (Râs es-Sufsâfe) diejenige, von wo der Dekalog promulgirt wurde. 1) *Palmer* S. 115: Often in descending this, while the precipitous sides of the ravine hid the tents from my gaze, have I heard the sound of voices from below, and thought how Joshua had said unto Moses as he came down from the mount, „there is a noise of war in ihe camp"; vgl. Ex. 32, 17. — Nach *Robinson* I, 172 beträgt die Entfernung von der Ebene er-Râha bis zu dem südlichen Gipfel des Sinai 1½ Stunden. 2) Num. 33, 10. 3) *Robinson,* I, 118.

4) *Palmer* S. 160 f. Ausser dem Weg durch den Wady Feirân, dem sogenanten mittleren Weg nach dem Sinai, giebt es noch zwei weitere: den oberen durch die Ebene er-Ramle und den unteren durch die Ebene el-Kâa; vgl. hierüber unten S. 251 Note 3.

5) Num. 33, 8; Ex. 15, 22.

scheinlich der heutige Ain Hawwâra[1]). Die Noth, welche für Israel aus dem Mangel an Trinkwasser entstand, war von Jehova als eine Prüfung vermeint, bei welcher sich zeigen sollte, ob es aus den bisherigen erbarmungsvollen Machtbethätigungen seines Gottes gelernt habe, an wen es sich bei eintretender Noth vertrauensvoll wenden solle[2]). Israel bestand die Prüfung nicht: es murrte gegen Mose, dass er es in diese wasserlose Wüste geführt habe, wo es vor Durst verschmachten müsse. Auf Mose's Bitte zeigte indess Jehova ein Holz, welches, in das bittere Wasser geworfen, dieses geniessbar machte[3]). Im Anschluss an diese Erweisung seiner wunderbaren Macht zu heilen, richtete er jetzt an Israel ein für allemal die Forderung, dass es ihm unbedingt gehorsame, und verhiess ihm unter dieser Bedingung, dass es nicht nur von den Krankheiten, womit Aegypten jüngst heimgesucht worden war, verschont bleiben solle, sondern dass er sich auch stets als Israel's Arzt erweisen wolle[4]).

---

1) Ex. 15, 23. Dass Mara weder die heutigen Bitterseen im Osten Aegyptens (so z. B. *Brugsch* im Daheim IX Nr. 5 S. 79 f.), noch Ain Nâba 3 Stunden ostsüdöstlich von Suez (so *Hitzig*, Gesch. S. 72) sei, folgt aus unserem Nachweis, dass Israel bei Suez das rothe Meer passirt habe. Nach *Ew.* II, 142 wäre Mara der heutige W. Amâra; allein hiegegen vgl. *Kn.* und *Kl* z. Ex. 15, 23. Das Wasser von Ain Hawwâra ist nach *Palmer* a. a. O. S. 40 zu verschiedener Zeit von sehr verschiedener Beschaffenheit; als er die Quelle besuchte, war es nicht nur trinkbar, sondern sogar wohlschmeckend, *Ebers* a. a. O. S. 116 f. dagegen fand es bitter und ungeniessbar. 2) Ex. 15, 25[b]; dieses Hemistich unterbricht den Zusammenhang zwischen V. 25[a] und V. 26 und ist Einschaltung aus anderer Quelle.

3) Ex. 15, 25. Bis jetzt ist noch kein Baum bekannt geworden, dessen Holz oder Blätter oder Früchte bitteres Wasser geniessbar machten; weder der Gharkad genannte Strauch (so vermuthungsweise *Burckhard*, Reisen in Syrien S. 777 ff.) noch der Nab (Nebe) genannte Baum (so *Hitzig*, Gesch. S. 72) besitzt diese Eigenschaft; vgl. *Palmer* a. a. O. S. 83; *Ebers* a. a. O. S. 116 f. Auch die Angabe Palmer's, dass die Beduinen das Wort شَجَر *Staude*, *Baum* im Sinne von *Drogue* gebrauchen, macht die biblische Erzählung in keiner Weise als ein natürliches Ereigniss begreifbar. Endlich lässt sich auch nicht mit *J. P. Lange*, Exod. S. 51, annehmen, dass durch Hineinlegen von Gharkadsträuchern in die Quelle oder den Brunnen das Wasser bis zur Geniessbarkeit gradirt worden sei. 4) Ex. 15,

Von Mara zog Israel zunächst nach dem wasser- und palmenreichen Elim, wahrscheinlich der heutige Wady Gharandel[1]), hierauf ostwärts um das Gebirge Hammâm Firaun herum, und kam endlich, eine südliche Richtung einschlagend, bei dem Râs Abû Zenîme wieder an das rothe Meer[2]). Von hier in südöstlicher Richtung vorwärts rückend, gelangte es am 15. Tage des 2. Monats, also gerade einen Monat nach dem Abzug von Ramses, in die Wüste Sin, jetzt el-Markâ[3]). Inzwischen gieng der Mundvorrath, welcher aus Aegypten mitgenommen worden war, insbesondere der Mehlvorrath zu Ende. Das Schlachten der Heerdethiere konnte zwar dem eintretenden Mangel noch einige Zeit abhelfen; waren aber auch diese aufgezehrt, dann musste nach menschlicher Voraussicht die schrecklichste Hungersnoth eintreten. Darob bemächtigte sich Israel's von neuem die äusserste Verzagtheit. Gleich als ob Mose und Ahron willkürlich und auf eigene Hand den Auszug aus Aegypten unternommen hätten, machte ihnen das Volk darüber Vorwürfe, dass sie es aus Aegypten, wo es doch wenigstens genug Brod gehabt habe, hinweggeführt hätten, um es hier in der Wüste Hungers sterben zu lassen. Wie aber Jehova selbst es war, der sein Volk aus Aegypten führte, so trat er auch gegenüber dem Murren des Volkes sofort für seine Knechte ein. Diese mussten dem Volke vorhalten, dass sein Murren nicht sowohl eine Verfehlung gegen sie beide, als vielmehr gegen Jehova sei; Jehova aber werde sie von seiner Macht und seiner Fürsorge dadurch überführen, dass er ihnen noch am Abend Fleisch zu essen gebe und sie am nächsten Morgen mit Brod sät-

---

25 b. 26. Die Partikel כִּי V. 26 ist in adversativem Sinne *vielmehr* zu fassen. 1) Ex. 15, 27; Num. 33, 9; vgl. *Palmer* S. 273 ff.; *Ebers*, S. 118 ff. Dagegen glaubt *Ew.* II, 142 f. Elim in dem heutigen Wady et-Taijebe wieder zu erkennen; allein nach *Ebers* S. 124 findet sich dort eine „kleine schlechte Quelle," was zu der Schilderung Elim's nicht passt; vgl. auch *Palmer* S. 237 ff. 2) Num. 33, 10; wahrscheinlich an der Ausmündung des Wady Taijebe. 3) Ex. 16, 1; Num. 33, 9. — Nach *Kn.*, Ex. S. 163 f. und *Kl*, Ex. S. 427 ff., welche Israel den sogenannten oberen Weg (durch den W. Taijebe aufwärts) nach dem Sinai einschlagen lassen, wäre unter der Wüste Sin die Debbet en-Nasb (Debbet er-Ramle) zu verstehen; dann würde Israel aber auf einem nicht minder sterilen Wege nach

tige[1]). Damit das Volk dieser Verheissung aber auch Glauben schenke und der Aufruhr sich alsbald lege, musste es vor die Wolke hintreten: hier machte ihm Jehova seine Gegenwart durch ein Aufleuchten des Feuerglanzes in sinnlich wahrnehmbarer Weise kund und bestätigte ihm hiedurch die Worte Mose's und Ahron's[2]). Zur Erfüllung seiner Verheissung sorgte er nun dafür, dass sich noch am Abend desselben Tages ein ungeheurer Wachtelzug auf dem Lager Israel's niederliess. Da die Wachteln, auf der Rückkehr aus ihrem südlichen Winteraufenthalt nach dem Norden begriffen, von der bereits zurückgelegten weiten Reise ermüdet waren, so konnten die Israeliten sie unschwer mit Netzen fangen oder mit Stöcken erschlagen und selbst mit den Händen haschen[3]). Und als am nächsten Morgen der Thau auftrocknete, fand Israel um sein ganzes Lager her ihm bis jetzt unbekannte dünne durchsichtig-weissliche Körnchen von der Grösse des Koriandersamens und von der Farbe des Bdellium[4]). Mose erklärte diese Körnchen für das Brod, welches Jehova ihnen gegeben habe. Ihr Geschmack war wie der von Honigkuchen oder in Oel bereitetem Backwerk. Sie konnten in der Mühle gemahlen, im Mörser zerstampft und zum Kochen und Backen verwendet werden[5]). Da

---

dem Sinai gezogen sein, als wenn es, wie *Ew.* II, 143 ff. annimmt, seinen Weg durch die Wüste el-Kâa bis in die Gegend von Tûr genommen hätte und von da nordwärts in das Sinaigebirge eingedrungen wäre.

1) vgl. Dt. 8, 3.

2) Ex. 16, 2—12. Die Unterscheidung der in diesen Versen zusammengearbeiteten Quellen ist bekanntlich sehr schwierig und unsicher. Am meisten Wahrscheinlichkeit dürfte die Annahme *Knobel's* für sich haben, dass sich in der Grundschrift V. 11. 12 unmittelbar an V. 2 anschloss, V. 3—10 dagegen Einschiebung des Jehovisten ist; anders *Nöldeke*, Untersuchungen S. 48; *Schrader*, Einl. S. 281; *Kayser*, das vorex. Buch S. 50 ff. Im Sinne des Verf. unseres jetzigen Buches Exodus können V. 11. 12 nur als Recapitulation von V. 4—10 aufzufassen sein, nicht als Worte, welche Jehova aus der Wolke heraus angesichts des Volkes zu Mose sprach (gegen *Kl*); denn in V. 12 erhält ja Mose erst den Auftrag dem Volke das zu verkünden, was er ihm nach V. 6—8 bereits verkündet hat.

3) Ex. 16, 13; vgl. besonders *Kn.* z. d. St. 4) Ex. 16, 13. 14. 31; Num. 11, 7. 9. 5) Ex. 16, 31; Num. 11, 8.

dem Volke diese Substanz bis dahin unbekannt war, so gab es ihr den Namen מָן *was ist das* oder *Unbekanntes*[1]).

Mit der Mannaspendung verband Gott ausser dem Zweck der Ernährung seines Volkes noch den weiteren Zweck, ihm Vorschriften zu geben und hiedurch seinen Gehorsam zu prüfen[2]). Zu dem Ende empfieng Israel eine zwiefache Weisung über das Sammeln des Manna. Die eine erfolgte am ersten Tage, an welchem Manna gefallen war, und lautete dahin, dass es des Morgens früh, bevor das Manna noch durch die Strahlen der Sonne hinwegschmolz, je ein Omer voll d. i. etwa $2^1/_2$ Liter auf den Kopf sammeln, dasselbe noch im Laufe des Tages verzehren und nichts davon auf den kommenden Tag aufbewahren solle. Damit sich das Volk nun aber auch an Gehorsam gegen die Weisungen seines Gottes gewöhne und zugleich ein zuversichtliches Vertrauen zu seinem gnädigen Willen und seiner wunderbaren Macht fasse, fügte es Jehova, dass die Uebertretung des Gebotes dem Uebertreter keinen Gewinn brachte. Wer sich durch ängstliche Sorge um seinen Unterhalt verleiten liess, mehr als ein Omer voll zu sammeln, hatte, wenn er das Gesammelte maass, doch nicht mehr als ein Omer voll; und wer davon auf den folgenden Tag aufsparte, musste sehen, wie das Aufgesparte am nächsten Morgen infolge von Würmern und Fäulniss ungeniessbar geworden war[3]).

Die zweite Weisung erfolgte am 6. Tage. Als das Volk an

---

1) Ex. 16, 15. 31, vgl. *Kl* z. d. St. *Jos.* ant. III, 1. 6: *καλοῦσι δὲ Ἑβραῖοι τὸ βρῶμα τοῦτο μάννα· τὸ γὰρ μὰν ἐπερώτησις κατὰ τὴν ἡμετέραν διάλεκτον, τί τοῦτ᾽ ἐστὶν ἀνακρίνουσα.* Die jetzt gewöhnliche Uebersetzung durch *Zutheilung*, *Gabe* ist durch die Worte „denn sie wussten nicht, was es sei“ V. 15 ebenso ausgeschlossen, wie die Annahme von *Ebers*, durch Gosen S. 226, dass מָן Hebraisirung des ägyptischen Manna-Namens *mannu* sei. Denn nach der ersteren Uebersetzung hätte Israel im Widerspruch mit V. 15[a] die weisslichen Körnchen ganz richtig als die ihm versprochene Gabe Gottes erkannt und bezeichnet; die letztere Annahme scheitert daran, dass die Israeliten, wenn sie jene Körnchen nach V. 15[a] nur aus Unkenntniss anfänglich mit dem ägyptischen Mannanamen bezeichnet hatten, diese Bezeichnung nicht auch noch nach der in V. 15[b] empfangenen besseren Belehrung hätten beibehalten können, vgl. V. 31. Auch Dt. 8, 3. 16 wird die Ansicht ausgesprochen, dass das Manna den Israeliten bis dahin gänzlich unbekannt war. 2) Ex. 16, 4. 3) Ex. 16, 4. 16—21.

diesem Tage sein Manna gesammelt hatte und es nun zur Speisebereitung verwenden wollte, zeigte es sich, dass man auf jeden Kopf zwei Omer voll besass. Mose erläuterte diess dahin, dass weil der 7. Tag der von Jehova bestimmte Tag der Ruhe und Enthaltung von Arbeit sei, er bereits am 6. Tage die Speise für den siebenten gegeben habe. Daher solle man am 6. Tage das eine Omer voll verwenden, das andere aber auf den folgenden aufsparen, da an diesem kein Manna fallen, zum Ersatze hiefür aber das am 6. Tage gesammelte überschüssige Maass auch am 7. Tage geniessbar bleiben werde. Der nächste Tag bewahrheitete Mose's Wort: wer an diesem Tage ausgieng, Manna zu sammeln, fand nichts, dagegen aber zeigte sich in dem aufbewahrten keinerlei Verderbniss [1]).

Die wunderbare Speisung Israel's mit Manna setzte sich fortan durch die sämmtlichen 40 Jahre des Wüstenaufenthaltes fort und endete erst mit der vollzogenen Einwanderung in Kanaan [2]). Allerdings lebte Israel in dieser Zeit nicht ausschliesslich von Manna; denn es verfügte ja auch über seinen Heerdenbesitz und suchte sich so oft als möglich Getreide zu kaufen [3]). Da indess in der Wüste durch Kauf oder Getreidebau 40 Jahre lang einen Mehlvor-

---

1) Ex. 16, 5. 22—30. Die Erzählung macht nicht den Eindruck, als ob der Berichterstatter von der Annahme ausgehe, dass bei dieser Gelegenheit zum erstenmal eine sabbathliche Begehung des siebenten Wochentages stattgefunden habe, die Sabbathsidee somit jetzt zum erstenmal in der Geschichte auftrete. Denn nirgends, auch nicht V. 29 b. 30, ist hier Enthaltung von der Arbeit überhaupt eingeschärft, sondern nur Enthaltung vom Mannasammeln. Auch wird hier nicht wie bei den Sabbathgeboten des Gesetzes die sabbathliche Begehung des siebenten Tages motivirt, sondern nur die Verleihung eines doppelten Maasses Manna am 6. Tage (V. 23. 29). Hienach wird denn die Sabbathsidee von dem Berichterstatter als unter Israel bereits vorhanden vorausgesetzt sein. Obgleich aber Israel den Willen Gottes bezüglich des je 7. Tages bereits kannte, scheint es ihm doch im Leben bisher wenig Folge gegeben zu haben, am wenigsten wohl während der Zeit seiner ägyptischen Dienstbarkeit; daher wird es jetzt durch die Weise der Mannaspendung am 6. Tage und durch das Ausbleiben des Mannaregens am 7. Tage zu gottwohlgefälliger Begehung des letzteren Tages angeleitet. Vgl. auch oben S. 32 und unten im 4. Abschnitt. 2) Ex. 16, 35; Num. 21, 5; Jos. 5, 11. 12. 3) Num. 7, 13 ff.; Dt. 2, 6; Jos. 1, 11.

rath zu beschaffen, welcher für eine Menschenmenge von etwa 2 Millionen Seelen auch nur nothdürftig zugereicht hätte, ein Ding der Unmöglichkeit war, so muss das Manna immerhin die hauptsächlichste Nahrung der Israeliten gebildet haben. Und mag auch das Manna in den seltenen Fällen, wo Israel sich eine grössere Menge von Getreide hatte verschaffen können, nur spärlicher gefallen sein, so konnte es seiner während der Wüstenwanderung doch niemals völlig entbehren.

Zum bleibenden Gedächtniss an die wunderbare Ernährung Israel's in der Wüste mit „Himmelsbrod"[1]) musste später Ahron

1) Ex. 16, 4; Ps. 78, 24. 25; 105, 40; Dt. 8, 3; vgl. Joh. 6, 31. 32; 1 Kor. 2, 3 und *v. Hofm.* z. letzterer Stelle. Ueber die Frage nach Ursprung und Wesen des biblischen Manna ist bereits eine zahlreiche Literatur erwachsen; vgl. z. B. aus neuerer Zeit *Robinson*, Palästina I, 188 ff.; *Henstenberg*, Bileam S. 280 ff.; *Ritter*, Erdkunde XIV, 665 ff.; *Kurtz*, Gesch. II, 227 ff.; *Kn.*, Ex. S. 171 ff.; *Kl*, Ex. S. 435 ff.; *Vaihinger*, RE. VIII, 794 f. St. u. Kr. 1871 S. 717 ff.; *Reinke*, Beiträge zur Erklärung des ATes V, 305 ff.; *Furrer*, BL. IV, 109 f.; *Ebers*, durch Gosen S. 224 ff. Die dermalen vorherrschende Annahme geht dahin, dass das biblische Manna wesentlich einerlei sei mit dem auch jetzt noch auf der sinaitischen Halbinsel gewonnenen sogenannten natürlichen Manna und dass diejenigen Angaben der biblischen Berichte, welche mit den Eigenschaften des natürlichen Manna nicht übereinstimmen, entweder aus der Sagenhaftigkeit der Berichte oder aus einer wunderbaren Steigerung und Veränderung jener Eigenschaften zu erklären seien. Das natürliche Manna wird von den Tarfasträuchern (Tarfat el-Gidarain), einer Tamariskenart (tamarix gallica mannifera), gewonnen. Diese schwitzen (ob infolge des Stiches einer Schildlaus, ist ungewiss) zu Ende Mai, während des Juni und zu Anfang Juli eine klebrige, süsse, lediglich schleimzuckerhaltige Masse aus, welche theils ihre Zweige bedeckt, theils auf den Boden träufelt, des Nachts sich zu einem ziemlich festen Körper verhärtet, aber an der Sonne schmilzt, und schmutzigweiss oder gelblich von Farbe ist. Was jetzt auf der sinaitischen Halbinsel an dergleichen Manna gewonnen wird, beträgt je nach der Trockenheit oder Feuchtigkeit des vorangegangenen Winters jährlich zwischen 2 und 6 Centnern, also nicht entfernt so viel, als einer der zwölf Stämme auch nur an einem einzigen Tage zu seinem Unterhalt bedurfte. Die Aehnlichkeit dieses Manna's mit dem biblischen wird von der Verschiedenheit zwischen beiden in den meisten und entscheidendsten Punkten überwogen. Da der Tarfastrauch fast nur in den westlichen Thälern der Sinaihalbinsel vorkommt, so findet

ein Omer voll Manna in einem Körbchen vor der Bundeslade niederlegen [1]).

---

sich auch fast nirgends sonst auf dem Schauplatz der israelitischen Wüstenwanderung das natürliche Manna; es wird nur während 6—8 Wochen gewonnen, während dieser Zeit aber selbstverständlich ebensowohl am Sabbath als an den übrigen Tagen; es lässt sich Jahre lang aufbewahren, ohne zu verderben, kann dagegen nicht im Mörser zerstossen oder auf der Mühle zermahlen und ebensowenig zum Kochen und Backen verwendet werden; es bietet auch seiner Substanz nach in keiner Weise einen Ersatz für mangelndes Mehl. Es ist daher kaum eine Hyperbel, wenn *Palmer*, the desert pg. 83 sagt: Except in name, the manna of Sinai bears no resemblance whatever to te miraculous food described in Exodus."

1) Ex. 16, 32—34. Nach Hebr. 9, 4 wird gewöhnlich angenommen, dass das Gefäss mit Manna von Gold war und ebenso wie später der Stab Ahron's (vgl. Num. 17, 25) in der Bundeslade aufbewahrt worden sei (so z. B. noch *Ebrard*, *Del.*, *v. Hofm.* z. Hebr. 9, 4). In Betreff des Stoffes des Mannagefässes schliesst sich der Verf. des Hebräerbriefes an die höchst wahrscheinlich richtige Annahme der LXX zu Ex. 16, 33 an, in Betreff des Aufbewahrungsortes des Gefässes an die jüdische Tradition; vgl. *Schöttgen* und *Del.* z. Hebr. 9, 4. Diese Tradition ist aber wohl sicher ein irrige. Die Bundeslade war nicht ganz $1^1/_4$ Meter lang, den Stab Ahron's aber wird man sich wohl in Manneslänge zu denken haben. Er hätte daher höchstens quer in die Bundeslade gelegt werden können, so dass er nicht neben, sondern in der Diagonale über den Gesetzestafeln gelegen haben würde. Aber auf die mit Jehova's eigenem Finger beschriebenen Gesetzestafeln noch etwas anderes hinzulegen wäre eine Verletzung der Schicklichkeit gewesen. Doch auch abgesehen hievon: will man nicht auf Grund von Num. 17, 19 annehmen, dass die sämmtlichen Stäbe der Stammesfürsten über Nacht in die Bundeslade gelegt wurden, so darf man auch nicht aus Num. 17, 25 folgern, dass später der Stab Ahron's in die Bundeslade gelegt wurde. Verhält es sich aber so mit dem לִפְנֵי הָעֵדוּת in Num. 17, 19. 25, dann auch nicht anders mit dem לִפְנֵי הָעֵדוּת in Ex. 16, 34. Wie wenig aus den Worten לִפְנֵי הָעֵדוּת gefolgert werden darf, dass das Mannagefäss und der Stab Ahron's innerhalb der Bundeslade aufbewahrt wurden, zeigt die wiederholte Angabe, dass sich sogar der Vorhang, welcher das Allerheiligste vom Heiligen trennte, nicht bloss עַל־אֲרוֹן הָעֵדוּת, sondern עַל־הָעֵדוּת befunden habe, vgl. Ex. 27, 21; 30, 6. Nicht einmal das ist mit völliger Sicherheit aus Ex. 16, 34; Num. 17, 25 zu erschliessen, dass das Mannagefäss und der Stab Ahron's im Allerheiligsten aufbewahrt wurden: denn von dem Räucher-

Aus der Wüste Sin zog Israel über die nicht näher bekannten Orte Dophka und Alûs [1]) nach Rephidim, welches wahrscheinlich in der Mitte des W. es-Scheikh zu suchen ist [2]). Bei der

---

opferaltar wird trotzdem, dass er im Heiligen stand, Ex. 40, 5 gesagt, er habe לִפְנֵי אֲרוֹן הָעֵדוּת gestanden; und von dem h. Räucherwerk, welches nach Ex. 30, 36 לִפְנֵי הָעֵדוּת niedergelegt werden sollte, ist es nach Lev. 16, 12 ebenfalls sehr wahrscheinlich, dass es im Heiligen aufbewahrt wurde. (Auch *Ew.*, Alterthümer S. 437 f., lässt alle diese Gegenstände im Heiligen aufbewahrt worden sein). Endlich sind auch die Stellen 1 K. 8, 9; 2 Chr. 5, 10 der Annahme, dass das Mannagefäss und Ahron's Stab in die Bundeslade gelegt worden seien, jedenfalls nicht günstig; vgl. *Thenius*, *Kl*, *Bähr* z. 1 K. 8, 9.

1) Num. 33, 12. 13. *Ebers* a. a. O. S. 137 ff. sucht Dophka auf Grund sehr unsicherer Combinationen bei der Einmündung des W. Maghâra in den Wady Mukatteb. Er erblickt in דָּפְקָה eine Hebraisirung des ägyptischen *ta-mafka* oder *tmafka*, Name entweder des Malachits oder des Kupfers, was beides die alten Aegypter durch Bergbau in jener Gegend gewannen. Unterliegt nun auch der Untergang des labialen *m* von *tmafka* keinem Bedenken, so wäre doch die Umwandelung des Artikels *ta* in blosses ד auffallend. Entsprechend seiner Hypothese über die Lage von Dophka setzt *Ebers* S. 209 Alûs an das südliche Ende des Wady Mukatteb. *Robinson*, Paläst. I, 118 und *Palmer*, the desert pg. 275 halten eine genauere Bestimmung der Lage beider Orte für unmöglich.

2) Sind unsere Bestimmungen (S. 247 f.) über den Berg der Gesetzgebung und den Lagerplatz Israel's bei demselben richtig, so kann Rephidim weder die Ebene er-Râha noch der Eingang zu dieser Ebene sein (gegen *Kn.* z. Ex. 17, 1. 6; *Kl* z. Ex. 17, 1). Wenn *Lepsius*, Briefe S. 349 ff.; *Palmer* a. a. O. S. 7. 158 ff.; *Ebers* a. a. O. S. 211 ff. die Oase Feirân als die Wohnstätte der Amalekiter ansehen, welche Israel bei Rephidim überfielen, Rephidim daher mit dieser Oase identificiren und nun weiter annehmen, dass die Amalekiter den Israeliten das Eindringen in die Oase wehren wollten und sie zu dem Ende nördlich hievon überfielen, so steht dem entgegen, dass die Amalekiter nach Dt. 25, 17. 18 nicht die Vorhut, sondern den Nachtrab Israel's angriffen, sich also in Israel's Rücken befanden. Es wird daher Rephidim im W. es-Scheikh zu suchen sein, aber nicht bei dessen Ausmündung in den W. Feirân (so *Ritter* a. a. O. XIV, 738 ff.), sondern weiter aufwärts da, wo die Wady's aus den Ebene er-Ramle in den W. es-Scheikh einmünden (so im Wesentlichen *v. Raumer*, Zug der Israeliten S. 28 f.; *Robinson* I, 198; *Hitzig*, Gesch. S. 79; *Kneucker*, BL. V, 39). Durch diese Wady's aus der Ebene er-Ramle vordringend, war den Amale-

Ankunft in Rephidim wurde das Volk von einem zwiefachen Ungemach betroffen. Die ermattet zurückgebliebenen Nachzügler erlitten einen Ueberfall durch räuberische Amalekiterhorden [1]) und in Rephidim selbst mangelte es an Trinkwasser [2]). Die letztere Noth musste bei der Erinnerung an Jehova's wunderbare Hülfe in Mara und in der Wüste Sin als eine verhältnissmässig untergeordnete erscheinen: Israel brauchte seinen Gott nur in demüthigem und zuversichtlichem Gebete um Abhülfe zu bitten. Statt dessen aber brach es jetzt zum drittenmal seit dem Durchzug durch das Schilfmeer in leidenschaftliches Murren gegen Mose aus, machte ihm wieder Vorwürfe darüber, dass er es aus Aegypten geführt habe, und begann sogar Zweifel daran zu äussern, ob Jehova, da er nicht für das nöthige Wasser gesorgt habe, seinen Zug wirklich schützend und helfend begleite [3]). Als infolgedess Mose, von den Empörern hart bedrängt, zu Jehova schrie, erhielt er den Befehl, zusammen mit einigen von den Aeltesten des Volkes an einen nahegelegenen Felsen [4]), welcher ihm durch eine sinnenfällige Offenbarung der Gegenwart Gottes bezeichnet werden solle, heranzutreten und auf ihn mit demselben Stabe hinzuschlagen, mit welchem er jüngst vor Pharao den Nil geschlagen hatte. Mose gehorchte und dem Felsen entströmte das ersehnte Wasser. Zur bleibenden Beschämung des Kleinglaubens und des Murrens, womit das Volk sich hier gegen seinen Gott versündigt hatte, gab er dem Orte den Namen Massa und Meriba d. i. Versuchen und Hadern [5]).

---

kitern ein Angriff auf die ermattet hinter dem Zuge zurückbleibenden Israeliten möglich. 1) Dt. 25, 17. 18; Ex. 17, 8.

2) Ex. 17, 1; Num. 33, 14. 3) Ex. 17, 2. 3. 7.

4) Nach Vers 6 gehörte der Fels zum Horeb, welcher 18, 5 das Gebirge Gottes heisst; vgl. hierüber oben S. 246 Note 6 zu Ende.

5) Ex. 17, 4—7; der Name Massa für sich allein findet sich Dt. 6, 16; 9, 22; 33, 8; vgl. auch Ps. 95, 8. 9. Ueber die ähnliche Erzählung Num. 20, 1—13 und deren Verhältniss zu Ex 17, 1—7 siehe unten. — Bezüglich der rabbinischen Fabel, dass der wasserspendende Fels von Rephidim dem Zug der Israeliten während der 40jährigen Wüstenwanderung stets sich nachgewälzt habe, vgl. *Lightfoot* und *Schöttgen* z. 1 Kor. 10, 4; auch den Apostel Paulus dieser Fabel Glauben schenken zu lassen, bietet 1 Kor. 10, 4

Noch an demselben Tage traf Mose auch Vorbereitungen, um den heimtückischen Ueberfall der Amalekiter zu rächen und sie von fernerer Beunruhigung Israel's abzuschrecken. Er gab seinem Diener [1]) Josua oder, wie er ursprünglich hiess, Hosea [2]) den

---

keine Veranlassung, vgl. *v. Hofm.* z. d. St.; — *Kl*, Num. S. 290 Note 1, meint, dass sich diese Fabel auch bei den Rabbinen nicht sicher nachweisen lasse; s. aber *Del.*, Tag in Capernaum 2. A. S. 18 ff. 1) Josua heisst Mose's Diener Ex. 24, 13; 33, 11; Num. 11, 28; vgl. auch Dt. 1, 38. Wenn Num. 11, 28 gesagt wird, er sei Diener Mose's מִבְּחֻרָיו gewesen, so will diess nicht mit LXX, *Vulg.*, *Kl*, *Speaker's* Bible z. d. St., *Bachmann*, Richter S. 73 gefasst sein als „aus der Zahl seiner Auserwählten"; denn für die Vorstellung, dass Mose von einer grösseren Schaar von Dienern umgeben gewesen sei, von welchen ein Theil in einem ganz besonders nahen Verhältniss zu ihm gestanden wäre, oder auch für die Vorstellung, dass er überhaupt einen Kreis von Vertrauten um sich gesammelt gehabt habe, bietet die Erzählung des Pentateuchs keinen Beleg. Vielmehr ist zu übersetzen „von seiner Jünglingszeit an"; so auch *Ges.*, *Maurer*, *Kn.*, *Bunsen*, *Del.* z. Koh. 11, 9 (bei *Onkelos* schwankt die Lesart zwischen „aus der Zahl seiner Jünglinge" und „von seiner Jünglingszeit an", vgl. *Levy*, chald. Wörterbuch II, 221; der von der *Peschito* gebrauchte Ausdruck kann beides bedeuten). War Josua aber schon von seiner Jugend an der Diener Mose's, so muss er zu ihm kurz vor seiner Flucht nach Midian in dieses Verhältniss getreten sein und hat ihn dann wahrscheinlich auch auf dieser seiner Flucht begleitet.

2) Num. 13, 8. 16; der Name Hosea findet sich noch Dt. 32, 44. Die Umnamung von הוֹשֵׁעַ d. i. Rettung in יְהוֹשֻׁעַ d. i. Jehova ist die Rettung kann nach dem Wortlaut von Num. 13, 16 nicht nach seinem Siege über die Amalekiter in Rephidim (so z. B. *Ranke*, Untersuchungen über den Pentateuch II, 201 f.; *Hengstenberg*, Pentateuch II, 395 f.; *Baumgarten*, RE. VII, 38; *Kl* z. Num. 13, 16), sondern nur bei Gelegenheit der Aussendung der Kundschafter von Kadesch-Barnea aus stattgefunden haben (so auch *Ew.*, Gesch. II, 332; *Kurtz*, Gesch. II, 396; *Speaker's* Bible) und war dann für Josua, das natürliche Haupt der ausgesandten Kundschafter, eine Erinnerung daran, dass in den Gefahren, welchen sie auf ihrer Reise ausgesetzt waren, Jehova sich als ihr Retter erweisen werde. Zwar kann unter Umständen durch Imperf. mit ו cons. auch früher Geschehenes an unmittelbar vorher Erzähltes angeschlossen werden, vgl. z. B. Jes. 39, 1 (וַיִּשְׁמַע); 2 K. 20, 8 (וַיֹּאמֶר im Verhältniss zu וַיֶּחִי Vers 7); 2 S. 14, 5 (וַיָּמָת); allein keines dieser Beispiele ist mit dem in Num. 13, 16^{b} vorliegenden Falle (וַיִּקְרָא) zu vergleichen.

Befehl, sie am nächsten Morgen mit einer Schaar auserlesener Kriegsleute anzugreifen. Während nun Josua zum Kampfe auszog, stieg Mose mit Ahron und Hur [1]) auf einen Hügel, hob seine Hände fürbittend zu Gott empor und hielt ihm in den emporgehobenen Händen zugleich seinen Stab entgegen, welcher nach Gottes Willen zum Mittel der Errettung Israel's aus Aegypten gedient hatte. Hiedurch versinnbildete Mose, dass er den Sieg in diesem Kampfe auf Grund dessen erflehe, dass Gott Israel wunderbar aus Aegypten gerettet habe und daher nicht zugeben könne, dass dieses sein Volk eine Beute der Amalekiter werde. So lange er nun seine Hände betend in die Höhe hob, neigte sich der Kampf zu Israel's Gunsten; liess er sie aber sinken, so neigte er sich zu Amalek's Gunsten. Es war diess für das stets zum Murren geneigte Volk eine Mahnung daran, dass der Sieg ihm weder infolge seiner grossen Zahl und seiner Kriegstüchtigkeit, noch infolge seiner sonderlichen Würdigkeit, sondern nur darum zu Theil werde, weil Jehova sich in Gnaden daran erinnern lassen will, dass Israel sein erwähltes und erlöstes Volk ist. Aber nicht nur den Sieg in dem derzeitigen Kampfe mit Amalek verlieh Gott seinem Volke [2]),

---

1) Ausser Ex. 17, 10. 12 wird Hur noch 24, 14; 31, 2 erwähnt. Nach letzterer Stelle gehörte er zum Stamme Juda und war der Vater Uri's und Grossvater Bezaleel's, des Werkmeisters bei Herstellung der Stiftshütte und ihrer Geräthe. *Jos.* ant. III, 2. 4; 6, 1 macht ihn nicht ohne Wahrscheinlichkeit zum Gemahl Mirjam's, der Schwester Mose's. Dass er im Pentateuch nach der Verfertigung des goldenen Kalbes nicht mehr erwähnt wird, erklärt sich die rabbinische Tradition daraus, dass er wegen seiner Opposition gegen die Errichtung dieses Bildes erschlagen worden sei; vgl. *Lightfoot*, horae hebr. ad Joh. 10, 15; Act. 7, 51. Als Sohn Kaleb's aus seiner dritten Ehe mit Ephrath wird 1 Chr. 2, 19. 20 (vgl. auch 1 Chr. 2, 50; 4, 1. 4) ein Hur erwähnt, welcher ebenfalls einen Sohn Namens Uri und einen Enkel Namens Bezaleel hatte. Da aber Kaleb im Jahre des Auszugs aus Aegypten nach Jos. 14, 7 erst 40 Jahre alt war, so können sein Sohn Uri und sein Urenkel Bezaleel nicht die im Buche Exodus für jene Zeit erwähnten Personen dieses Namens sein. Will man in der Chronik nicht andere Personen als im Exodus mit diesen Namen bezeichnet sein lassen, so liegt dort eine andere, aber jedenfalls irrige Tradition über die Abstammung Bezaleel's vor. 2) Ex. 17, 9—13.

sondern gab ihm auch das Versprechen, Amalek um der begangenen Frevelthat willen vollständig ausrotten zu wollen, und liess diese Zusage zum ewigen Gedächtniss durch Mose schriftlich fixiren[1]). Dem Danke des Volkes für den verliehenen Sieg und die daran geknüpfte Verheissung gab Mose dadurch einen Ausdruck, dass er in Rephidim einen Altar baute, ihn „Jehova mein Feldzeichen" nannte und das Gelübde that, dass Israel in dem Kampfe, welchen Jehova fortan alle Zeit gegen Amalek führen wird, die Hand an Jehova's Feldzeichen legen, ihm also als Streitmacht sich zur Verfügung stellen wolle[2]).

Bevor Israel die Station Rephidim, wo es mehrere Tage lang verweilte, wieder verliess[3]), traf mit Mose sein Schwiegervater Jethro zusammen, welcher auf die Kunde von dem Auszug Israel's aus Aegypten und seinem Marsche nach dem Gebirge Horeb sich aufgemacht hatte, seinem Schwiegersohn entgegen zu gehen und ihm sein Weib und seine beiden Söhne wieder zuzuführen[4]). Als er von Mose Näheres über die grossen Thaten Jehova's an Israel erfuhr, brach er in lauten Lobpreis des Gottes dieses Volkes aus, rühmte

---

1) Ex. 17, 14. 2) Vers 15. 16. In V. 16 ist statt כֵּס zu lesen נֵס.

3) Nach *v. Lengerke*, Kenaan S. 479; *Ranke*, Untersuchungen I, 83; *Kurtz*, Gesch. II, 244 ff.; *Bleek*, Einleitung 3. A. S. 223 träte Ex. 18 „aus der chronologischen Ordnung heraus und enthielte eine Anticipation"; der Besuch Jethro's fällt nämlich nach der Annahme dieser Gelehrten erst in die Zeit des fast einjährigen Aufenthaltes in der sinaitischen Wüste (Ex. 19, 1. 2; Num. 33, 15). Als Beweis hiefür wird die Ortsangabe Ex. 18, 5 geltend gemacht. Wäre hier freilich zu übersetzen: „in die Wüste, an den Berg Gottes, woselbst er sich gelagert hatte", so hätte jene Annahme einer Anticipation viel Ansprechendes. Allein in Wirklichkeit will erklärt sein: Jethro kam zu Mose in diejenige Wüste, wo er gerade am Gebirge Gottes lagerte. Unter dem Gebirge Gottes ist indess hier ebenso wie 3, 1 der ganze den Namen Horeb trágende Gebirgsstock, nicht speciell der Berg Sinai zu verstehen. Am Horeb aber lagerte Israel auch schon, als es in Rephidim lagerte, vgl. 17, 6. Und dass der Lagerplatz an jener Stelle wüstes d. i. uncultivirtes Land war, erhellt daraus, dass es dem Volke daselbst nach Ex. 17 an Wasser gebrach. Unter Vergleichung von Ex. 17, 1 mit 19, 1. 2 kann der Leser nur die Vorstellung gewinnen, dass der Besuch Jethro's in Rephidim stattfand. Vgl. übrigens auch unten S. 263 Note 1. -

4) Ex. 18, 1—7; vgl. oben S. 180.

ihn als den, der grösser sei als alle anderen Götter, und brachte ihm Brandopfer und Schlachtopfer, wobei sich auch Ahron und die Aeltesten Israel's an der Opfermahlzeit betheiligten[1]. Das sich hierin kundgebende Verständniss Jethro's für die Hoheit Jehova's und dessen Verhältniss zu seinem Volke befähigte ihn, Mose einen heilsamen Rath in Bezug auf sein mittlerisches Walten zwischen Gott und dem Volke zu geben. Mose hatte sich bisher alle Streithändel der Israeliten unter einander zur Untersuchung und Entscheidung vorlegen lassen, um in solchen Fällen, wo die Entscheidung zweifelhaft sein konnte, die Weisung Jehova's einzuholen und so bei sich darbietender Gelegenheit das Volk über den Willen und die Anforderungen seines Gottes belehren zu können[2]. Die Befragung Jehova's aber war Mose dadurch ermöglicht, dass sich die Feuer- und Wolkensäule, wenn das Volk lagerte und Mose der Offenbarung bedurfte, vor dessen Zelt herniedersenkte[3]. Da nun Jethro sah, wie Mose den ganzen Tag alle Zeit vom Morgen bis zum Abend nur auf Schlichtung der verschiedenen Streitigkeiten der Israeliten verwendete, drängte sich ihm die Befürchtung auf, die Kraft seines Schwiegersohnes werde unter der Last dieser Aufgabe schliesslich erliegen. Auch Mose musste diese Befürchtung theilen. Auf Jethro's Rath liess er daher das Volk einsichtige, redliche, gottesfürchtige Männer auswählen, bestellte sie mit Rücksicht auf ihre Stammesangehörigkeit zu Richtern über je zehn, fünfzig, hundert und tausend Familien und gab ihnen die Weisung, alle Rechtshändel ihrer Untergebenen, insoweit sie sich dazu im Stande fühlten, selbst zu schlichten, diejenigen aber, über deren richtige Schlichtung sie unsicher seien, an den nächsthöheren Richter abzugeben. Infolge dieser Einrichtung kamen dann nur noch diejenigen Streitsachen zur Entscheidung Mose's, welche nicht durch die Richter des Volkes selbst geschlichtet werden konnten, sondern zu ihrer Schlichtung einer speciellen Offenbarung Jehova's bedurften. Hiedurch aber war Mose einerseits sehr wesentlich entlastet, und andererseits ihm doch zugleich die Veranlassung, das Volk in den

---

1) Ex. 18, 8—12. 2) Ex. 18, 13—16.
3) vgl. Ex. 33, 7—10.

ihm unbekannten Anforderungen seines Gottes zu unterrichten, in ihrem vollen Umfang gesichert [1]).

Während Jethro nun wieder seiner Heimath zueilte, zog Israel in die Wüste Sinai d. i. in die Ebene er-Râha am Gebel Mûsa [2]), wo es im Laufe des 3. Monates ankam [3]) und fast ein volles Jahr

---

1) Ex. 18, 17—26; Dt. 1, 9—17. Wenn man aus der Stellung von Dt. 1, 9—17 nach V. 6—8 den Schluss hat ziehen wollen, dass nach der Annahme des Deuteronomium's die Bestellung von Richtern aus der Mitte des Volkes erst kurz vor dem Abzuge Israel's aus der sinaitischen Wüste stattgefunden habe (so z. B. *Kn.*), so verkennt man den Zweck der Erzählung in ihrem Zusammenhang. Durch die Geschichtserzählung von 1, 6—3, 29 wird im Deuteronomium lediglich die Ermahnung von 4, 1—40 historisch fundamentirt. Zum Behufe dieser Fundamentirung lässt es Mose seinen geschichtlichen Rückblick in V. 6—18 mit dem Hinweis auf drei Thatsachen beginnen, welche Israel im Horeb-Gebirge erlebte und in welchen es eitel Beweise der Liebe seines Gottes erkennen musste. Zuerst hebt Mose in V. 6—8 hervor, wie Jehova den entbehrungsreichen Aufenthalt im Horeb-Gebirge ein Ende nehmen liess, um seine den Vätern gegebene Verheissung zu erfüllen. Zweitens erinnert V. 9—17 daran, wie Jehova das Volk so stark gemehrt habe, dass Mose nicht mehr im Stande war, dessen Angelegenheiten allein zu besorgen, sondern eigene Richter einsetzen musste Endlich drittens mahnt Mose in V. 18 daran, dass Israel durch seine Vermittelung eine genaue Anweisung und Belehrung über das Jehova wohlgefällige Verhalten erhielt, so dass es nicht im Zweifel darüber zu sein brauchte, was sein Gott von ihm fordere. Dass nämlich in V. 18 nicht gesagt sein will, Mose habe dem Volk in Bezug auf die neu eingesetzten Richter Weisung gegeben, zeigt bereits das anderenfalls hier überflüssige בָּעֵת הַהִוא. So wenig man nun aus dieser Zeitbestimmung von V. 18 im Verhältniss zu der Erzählung von V. 6—8 schliessen darf, dass nach der Meinung des Verfassers die Gesetzesoffenbarung erst nach dem Befehl zum Aufbruch vom Horeb erfolgt sei, ebenso wenig lässt sich aus der gleichen Zeitbestimmung in V. 9 erschliessen, dass der Erzähler der Meinung ist, Mose habe die Richter erst in den letzten Tagen des sinaitischen Aufenthaltes eingesetzt. Der Verfasser stellt vielmehr die in V. 6—18 erwähnten drei Erlebnisse ohne Rücksicht auf die genauere Chronologie nur auf Grund davon zusammen, dass sie sämmtlich in die Zeit des Aufenthaltes Israel's am Horeb fallen. Ueber das Verhältniss von Ex. 18 zu Num. 11, 11—17. 25—29 siehe unten.

2) Ex. 18, 27; 19, 1. 2; Num. 33, 15; vgl. hiezu oben S. 248.

3) Wäre בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי Ex. 19, 1 zu übersetzen: am dritten Neumond d. i. am 1. Tage des 3. Monates

lang lagern musste [1]), um mit Jehova in Bundesverhältniss zu treten und sein Gesetz zu empfangen.

Als das Volk am Sinai angelangt war, scheint sich die Wolkensäule auf den Berg erhoben und dort niedergelassen zu haben. Denn als jetzt Mose zu Jehova nahen wollte, musste er den Berg besteigen [2]). Hier erhielt er den Auftrag, dem Volke sowohl ein Anerbieten Jehova's in Bezug auf die Stellung, welche er ihm zu sich und zur Völkerwelt zugedacht habe, als auch die Bedingungen, an welche dieses Anerbieten geknüpft sein solle, in kurzer Zusammenfassung vorzulegen. Jehova will Israel als sein sonderliches Eigenthumsvolk inmitten der gesammten ihm angehörigen Völkerwelt ansehen, halten und segnen; er will es insonderheit zu einem Königreiche zusammenfassen, dessen König er selbst ist und dessen Bürger sämmtlich die Auszeichnung geniessen, sich als Priester ihm nahen zu dürfen und in seinen Diensten zu stehen, und will es hiedurch zu einer Nation machen, welche durch dieses ihr einzigartiges Verhältniss zu Ihm vor allen übrigen Nationen ausgezeichnet ist. Dagegen aber soll Israel sich auch gemäss der ihm widerfahrenden Auszeichnung vor den übrigen Nationen verhalten, mithin allen Weisungen Jehova's pünktlichen Gehorsam leisten [3]). Vom Berge herabgestiegen,

---

(so z. B. *Baumgarten*, z. d. St.; *Ges.*, thes. pg. 449; *Ew.* II, 264; *Kurtz*, Gesch. II, 247; *Oehler*, RE. XVII, 250; *Hitzig*, Gesch. S. 75), so liesse sich allenfalls herausrechnen, dass die Verkündigung des Dekalogs am 50. Tage nach dem Passah stattfand, und die jüdische Tradition von einer Beziehung des Pfingstfestes auf die Gesetzgebung erschiene begründet. Allein vgl. hiegegen *Kn.* u. *Kl* z. Ex. 19, 1; auch *Hengstenberg*, Pentateuch II, 363; *Bertheau*, die sieben Gruppen mos. Gesetze S. 62.

1) vgl. Num. 10, 11. 12.

2) Ex. 19, 3.

3) Ex. 19, 3—6; vgl. Dt. 7, 6; Jer. 7, 22. 23; 11, 3. 4. Das וְאַתֶּם „ihr aber“ in Ex. 19, 6 steht im Gegensatz zu כָּל־הָאָרֶץ in Vers 5. — Die dem Volke Israel nach diesen Stellen zugedachte Auszeichnung ist auch nach der Anschauung des ATes weder als eine Ungerechtigkeit, noch auch nur als eine Unbilligkeit gegen die anderen Völker zu denken. Denn dass Israel in solcher Weise vor der Völkerwelt ausgezeichnet wird, geschieht ja gerade der Völkerwelt zu gute. Israel soll priesterlich walten zwischen Jehova und der Völkerwelt (מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים); es soll dieser den Segen vermitteln, in dessen Besitz es durch Gottes Gnade selbst gelangt ist (vgl. S. 96 f. 99); es soll Jehova als Knecht dienen, um die Erkennt-

berief Mose die Aeltesten des Volkes und legte ihnen das Anerbieten Jehova's und die von ihm aufgestellten Bedingungen als die Präliminarien des von ihm beabsichtigten Bundesverhältnisses vor. Das Volk nahm den Vorschlag mit Freuden auf und erklärte sich einmüthig bereit, allen Befehlen Gottes nachzukommen [1]). Damit es aber auch mit vollem Bewusstsein in das ihm vorgeschlagene Verhältniss eintrete, musste es zuvor noch von dem wesentlichen Inhalt der Anforderungen Jehova's in Kenntniss gesetzt werden. Als daher Mose abermals den Berg erstiegen hatte, um die Antwort des Volkes zu überbringen, theilte ihm Jehova mit, er werde ihm demnächst in dichtem Gewölke auf dem Berge nahen, um ihm seine Anforderungen an das Volk im Einzelnen kundzuthun, und werde dabei mit lauter Stimme reden, damit auch das Volk seine Stimme vernehme und sich hiedurch davon überzeuge, dass er ihn zu seinem Knecht und Werkzeug ausersehen und mit der Verkündigung seines Willens und seiner Rathschlüsse betraut habe. Gleichzeitig beauftragte er ihn, das Volk für die Entgegennahme dieser Gottesoffenbarung zuzubereiten. Da dieses jetzt in ein neues Verhältniss zu Jehova eintreten soll, so muss es sich zum Zeichen, dass es seinem bisherigen sündigen Wesen zu entsagen entschlossen sei, bis zum übernächsten Tage, an welchem die Offenbarung erfolgen wird, durch eine leibliche Lustration heiligen und zu dem Ende seine Kleider waschen [2]) und sich des ehelichen Verkehres enthalten. Da aber keine irdische Creatur, auch trotz geschehener Lustration, von sich aus wagen darf, vor Jehova, dem heiligen Gotte, zu erscheinen, so soll Mose auch den Berg, auf welchem die Gottesoffenbarung stattfinden wird, heiligen [3]) d. h. ihn durch eine Schranke oder einen Zaun von dem Lagerplatz des Volkes abgrenzen und bei Todesstrafe verbieten, ihn zu besteigen oder auch nur zu berühren. Erst wenn Jehova durch ein langtönendes Hornsignal ein Zeichen gegeben haben wird, soll auch das Volk den Berg besteigen dürfen [4]).

---

niss Jehova's und das hieraus erwachsende Heil auch in die Völkerwelt überzuleiten (Jes. 42 ff.). Indem daher Israel zum Eigenthumsvolk Jehova's erwählt wird, wird es zugleich zum Heilsmittler für die Völkerwelt erwählt.

1) Ex. 19, 7. 8ª. 2) vgl. oben S. 144. 3) vgl. Ex. 19, 23.

4) Ex. 19, 8ᵇ—15; Dt. 4, 10. Die Stelle Ex. 19, 8—10, welche von

Nachdem von Seiten Mose's und des Volkes alle Vorbereitungen auf die bevorstehende Gottesoffenbarung getroffen waren, stieg Jehova mit dem Anbruch des dritten Tages im Feuer auf den Sinai herab: dichte Rauchwolken lagerten sich auf dem bebenden Berge, Blitze zuckten, Donner rollten und dazwischen liess sich ein starker Hall wie Hörnerklang hören. Obgleich das ganze Volk im Lager ob dieser Phänomene erbebte, liess es sich doch durch Mose aus dem Lager bis zu der am Fuss des Berges errichteten Schranke seinem Gotte entgegenführen. Als hierauf Mose an Jehova die Bitte richtete, er wolle ihm jetzt gemäss seiner Verheissung vor den Ohren des Volkes mit lauter Stimme seine Befehle verkünden [1]), beschied er ihn zuvor noch einmal zu sich auf den Berg und befahl ihm, dem Volke wiederholt auf's strengste einzuschärfen, ja nicht auf den Berg vorzudringen. Sogar die Priester, welche Israel während des Aufenthaltes in Aegypten aus seiner Mitte bestellt hatte, um Gotte mit Opfer und Fürbitte zu nahen, müssen sich ferne halten. Nur er selbst solle, nachdem er dem Volke die Warnung überbracht habe, mit Ahron auf den Berg steigen, um aus nächster Nähe seine Anforderungen an das Volk zu vernehmen [2]).

Nach Ausrichtung seines Auftrags kehrte Mose von neuem auf den Berg zurück, diesmal zusammen mit seinem Bruder [3]),

---

der neueren Quellenkritik unbeanstandet gelassen wird, ist ohne Quellenscheidung nicht zu verstehen; V. 9^b. $10^{a\alpha}$ steht V. 8^b. $9^{a\alpha}$ vollständig parallel.

1) vgl. Ex. 19, 19^b mit Vers 9. 2) Ex. 19, 16—24; Dt. 4, 11.

3) Ex. 19, 25. Nach der gewöhnlichen Annahme (vgl. z. B. *Kurtz*, Gesch. II, 286; *Kn*. z. Ex. 19, 24. 25; *Kl* z. Ex. 20, 1) wäre Mose während der Promulgirung des Dekalogs bei dem Volke am Fusse des Sinai gestanden; dann müsste man 19, 24^a auf das 20, 18 (so *Kl*) oder auf das 24, 1 erwähnte Hinaufsteigen Mose's beziehen (so *Kn*). Allein dem steht entscheidend entgegen das Verhältniss von 19, 24^b zu 19, 24^a; gegen *Kl* spricht ferner, dass sich weder 20, 18 noch 24, 1—3 eine Spur davon findet, dass auch Ahron 20, 18 mit Mose sich auf den Berg begeben habe, und gegen *Kn*., dass 24, 1 ausser Mose und Ahron auch noch andere Personen auf den Berg befohlen werden. Für die Anwesenheit Mose's auf dem Berge darf man sich indessen nicht auf Dt. 5, 5 berufen. Denn dieser Vers ist mit Ausnahme des letzten Wortes eine störende und dazu noch irrthümliche Einschaltung von späterer Hand. Nach diesem Verse müsste man eigent-

und nun verkündete Jehova vor den Ohren des Volkes mit gewaltiger Stimme in zehn Worten, was die Hauptsumma seiner Anforderungen an Israel sei [1]). Sie heischen von Israel eine Liebe

---

lich annehmen, dass das Volk, weil es aus Furcht nicht auf den Berg stieg, die Worte Jehova's nicht selbst hörte, sondern nur einen unbestimmten Hall vernahm, welcher ihm dann nachträglich von Mose dahin gedolmetscht worden sei, dass Jehova die in V. 6—18 enthaltenen Worte gesprochen habe. Allein diess widerspricht nicht nur der Annahme des Verfassers von Deut. 4 (wahrscheinlich derjenige Redactor, welcher in der Zeit Josia's die deuteronomische Gesetzgebung mit den vier ersten Büchern des Pentateuchs verband), sondern auch der des Verfassers von Deut. 5 (wahrscheinlich Mose selbst, auf welchen die Niederschrift der deuteronomischen Gesetzgebung zurückzuführen sein dürfte); denn sowohl nach 4, 12. 15. 36 als nach 5, 4. 19, vgl. 10, 4, hat das Volk nicht bloss einen Hall, sondern Worte vernommen, indem Jehova Angesicht in Angesicht zu dem Volke redete (5, 4) und ihm Weisung ertheilte (4, 36). Stimmt aber 5, 5 nicht mit der übrigen Darstellung von Dt. 4. 5, so kann dieser Vers nur von späterer Hand eingeschaltet sein: nach Analogie der Erzählung von 5, 20 ff. nahm der Glossator irrthümlicher Weise an, dass Mose auch bei der Verkündigung des Dekalogs als Mittler gedient habe. Hienach wird denn auch לֵאמֹר in V. 5 weder zu לְהַגִּיד noch zu דְּבַר ה' in V. 5, sondern mit *Kn.* u. *Kl* zu דָּבָר in V. 4 zu beziehen sein. — Ueber die in Act. 7, 53; Gal. 3, 19; Hebr. 2, 2 ausgesprochene Vorstellung, dass bei der gesammten Gesetzesoffenbarung auf dem Sinai die Engel mitwirkten, vgl. *Del.* u. *v. Hofm.* z. d. letztgenannten St. 1) Ex. 20, 1; Dt. 4, 12. 15. 36; 5, 4. 19. Der Wortlaut dieser Anforderungen liegt bekanntlich in zwei etwas verschiedenen Recensionen Ex. 20, 2—14 und Dt. 5, 6—18 vor. Sie zerfallen nach Ex. 34, 28; Dt. 4, 13; 10, 4 in „zehn Worte", welche vom ATe niemals mit dem Ausdruck „zehn Gebote" bezeichnet werden. Ihre Abtheilung ist seit alter Zeit streitig, vgl. die zahlreiche Literatur in den Commentaren und besonders *Geffken*, über die verschiedene Eintheilung des Dekalogus. Hamburg 1838; *Kurtz*, Gesch. II, 289 ff.; *Oehler*, RE. III, 319 ff.; *v. Zezschwitz*, System der Katechetik 2. A. II, 1 S. 239 ff. Als die älteste betrachtet man die von *Philo*, quis rerum divinarum haeres (opera pg. 504 sq.); de decalogo (opera pg. 751 sqq.) und *Josephus*, ant. III, 5. 5 bezeugte, welche Ex. 20, 2. 3; Dt. 5, 6. 7 als erstes, Ex. 20, 4—6; Dt. 5, 8—10 als zweites, Ex. 20, 14; Dt. 5, 18 als zehntes Wort rechnet. Diese Zählungsweise hat namentlich in der griechischen und in der reformirten Kirche Eingang gefunden. Eine andere Zählungsweise, welche in der römischen und in der lutherischen Kirche in Gebrauch kam, findet sich zum erstenmal sicher bei

zu seinem Gotte, welche den ganzen Menschen nach allen Seiten hin in Anspruch nimmt, und eine Liebe zu dem Nächsten, welche der Liebe des Menschen zu sich selbst gleichkommt[1]).

Als das letzte der 10 Worte ausgesprochen war, schwieg die

Augustinus, Quaest. 71 in Exod. und in dem unter dem Namen des *Hieronymus* verbreiteten breviarium ad Ps. 32, 2 (33, 2); sie zählt Ex. 20, 2—6; Dt. 5, 6—10 als erstes Wort und sieht in Ex. 20, 14; Dt. 5, 18 die beiden letzten der zehn Worte. Eine dritte Zählungsweise, welcher besonders die Rabbinen des Mittelalters, neuerdings *Preiswerk*, das Morgenland I, 321 ff.; *Kn.* z. Ex. 20; *Engelhardt*, Zeitschr. für Protest. u. Kirche 1858 Bd. 36 S. 298 ff.; *Kuenen*, de Godsdienst van Israël I, 280 folgen, glaubt man gewöhnlich zum erstenmal mit Sicherheit im Targum des *Pseudojonathan* z. Ex. 20, 2. 3 und im b. Talmud, Makkoth f. 24ª nachweisen zu können; sie betrachtet Ex. 20, 2; Dt. 5, 6 als erstes, Ex. 20, 3—6; Dt. 5, 7—10 als zweites, Ex. 20, 14; Dt. 5, 18 als zehntes Wort. In Wirklichkeit aber dürfte diese Eintheilung die älteste und indirect bereits durch den samaritanischen Pentateuch bezeugt sein. Denn wenn der Samaritaner ebenfalls nur zehn Worte zählt, gleichwohl aber nach Ex. 20, 14; Dt. 5, 18 noch sein bekanntes aus Dt. 27, 2—7 u. 11, 30 zusammengearbeitetes Gebot als zehntes Wort anfügt, so muss er von der Voraussetzung ausgegangen sein, dass in den zehn Worten zehn Gebote zu erblicken seien, nämlich in Ex. 20, 2—6; Dt. 5, 6—10 das erste und in Ex. 20, 14; Dt. 6, 18 das neunte, mithin das zehnte von den Juden ausgelassen worden sei. Noch jetzt erheben die Samariter den Vorwurf, dass die jüdische Recension des Dekalogs nur neun Gebote enthalte; vgl. *H. Petermann*, RE. XIII, 374. Es wird ihnen in der That zugegeben sein, dass sich in dieser Recension nur neun Gebote finden, um so mehr aber zu behaupten sein, dass sie zehn Worte enthalte und mit dem Talmud und den Rabbinen Ex. 20, 2; Dt. 5, 6 für sich als erstes Wort zu zählen und dieses nicht: „Ich bin Jehova, dein Gott, der u. s. w.“, sondern: „Ich, Jehova, bin dein Gott, der u. s. w.“ zu übersetzen sein. Die Trennung des Lustgebotes Ex. 20, 14; Dt. 5, 18 in zwei ist unnatürlich, und die Zertheilung von Ex. 20, 3—6; Dt. 5, 7—10 in ein Verbot der Vielgötterei und ein Verbot des Bilderdienstes ist zwar logisch möglich, aber praktisch ohne Werth und verstösst gegen die Anschauung des ATes, welchem Götzendienst und Bilderdienst zusammenfällt unter den Begriff der Verehrung von solchem, was nicht Jehova ist, vgl. Dt. 4, 15—20. 23 ff.; oder Ex. 32, 4. 5 mit V. 1. 31; oder 1 K. 14, 9 mit 1 K. 12, 28; 2 K. 10, 16. 29. 31.

1) vgl. Matth. 22, 36—40 mit Dt. 6, 5; 10, 12. 13 und Lev. 19, 18. 34.

Stimme Jehova's [1]). Mose stieg mit Ahron nun wieder zu dem Volke hinab, traf dieses aber vor Schrecken über das Geschaute und Gehörte von den Schranken des Berges zurückgewichen [2]). Sofort nahten sich ihm die Häupter und Aeltesten der Stämme mit der Bitte, er wolle als Mittelsmann an ihrer Statt Jehova's Befehle entgegennehmen und ihnen dann verkünden; denn wenn sie noch länger die Stimme Jehova's aus dem Feuer anhören sollten, so müssten sie um ihrer Sünde willen fürchten, von dem Feuer ergriffen und getödtet zu werden [3]). Da Israel somit unter Verzicht auf die ihm in Aussicht gestellte Erlaubniss, später ebenfalls der Gegenwart Gottes auf dem Berge nahen zu dürfen [4]), die Vermittelung Mose's in Anspruch nahm und da Jehova sich hiemit einverstanden erklärte, so entliess Mose das Volk in seine Zelte und kehrte allein auf den Berg zurück, um aus dem Wolkendunkel, in welchem Jehova gegenwärtig war, dessen weitere Weisungen entgegen zu nehmen [5]). Er empfieng jetzt die in Ex. 20, 19—23, 33 verzeichneten Aussprüche [6]), welche einerseits die Grundforderungen des Dekalogs näher erläutern und auf einzelne Verhältnisse anwenden [7]), anderseits die bisher nur im Allgemeinen ausgesprochenen [8]) Leistungen, zu denen Jehova sich Israel gegenüber verpflichten will, in Bezug auf die Einwanderung in das Land Kanaan und den Aufenthalt daselbst näher ausführen [9]). Gemäss seiner Stellung als Mittelsmann zwischen Jehova und dem Volke verkündete er dann dem letzteren, was Gott aus dem Wolkendunkel zu ihm geredet hatte [10]).

Israel war jetzt über den wesentlichen Inhalt der Anforder-

---

1) Dt. 5, 19. 2) Ex. 20, 15. 3) Ex. 20, 16; Dt. 5, 20—24. 4) Ex. 19, 13b. 5) Ex. 20, 17. 18; Dt. 5, 25—28, vgl. auch V. 5. 6) Die Frage nach der Aechtheit, insbesondere nach der mosaischen Abkunft der hier vorliegenden Gesetzgebung kann nur im Zusammenhang der gesammten Pentateuchkritik behandelt werden und muss daher an dieser Stelle auf die Commentare, die ATlichen Einleitungen und die übrigen kritischen Untersuchungen wie *Bertheau*, die sieben Gruppen mosaischer Gesetze, verwiesen werden. Keinesfalls lässt sich nachmosaischer Ursprung aus 23, 15b. 17. 19a oder aus 23, 9 im Verhältniss zu 22, 20 erhärten. 7) Ex. 20, 19—23, 19.

8) Ex. 19, 5. 6. 9) Ex. 23, 20—33. 10) Ex. 24, 3a.

ungen Gottes hinreichend unterrichtet, um mit vollem Bewusstsein darüber zu entscheiden, ob es auf das von Jehova ihm vorgeschlagene Verhältniss zu ihm eingehen wolle oder nicht. Abermals erklärte es, wie bei der Vorlage der allgemeinen Bundespräliminarien [1]), allen Weisungen seines Gottes Folge leisten zu wollen [2]). Nunmehr konnte das Bundesverhältniss in feierlicher und bindender Weise abgeschlossen werden. In Vorbereitung hierauf verzeichnete Mose die ihm mitgetheilten Anforderungen und Verheissungen Jehova's [3]) in ein Buch, welches als die Urkunde über die fortan zwischen Jehova und dem Volke bestehenden Verpflichtungen Buch der Verpflichtung oder des Bundes genannt wurde, baute dann am Fusse des Sinai einen Altar und umgab ihn mit zwölf Denksäulen nach der Zahl der israelitischen Stämme [4]). Die Bundesschliessung selbst erfolgte in der Weise, dass Mose durch Jünglinge aus dem Volke Farren als Brandopfer und als Friedopfer darbringen liess, die eine Hälfte des Opferblutes an den Altar schwenkte, hierauf das Buch der Verpflichtung dem Volke vorlas und, als dieses die Befolgung der darin enthaltenen Vorschriften gelobte, die andere Hälfte des Opferblutes gegen das Volk schwenkte mit der Erklärung, diess sei das Blut der Verpflichtung, welche Jehova gegen Israel auf Grund der in dem Buche verzeichneten Bestimmungen eingehe [5]). Nicht die Priester, welche sich Israel bisher eigenmächtig bestellt hatte [6]), durften bei der Darbringung dieser Opfer fungiren, weil ihr Priesterthum dadurch, dass Gott bei seinen derzeitigen Offenbarungen auf ihre Vermittelung verzichtet hatte, antiquirt war; schlechtweg aus den Kindern Israel's wurden die opfernden Jünglinge [7]) gewählt, weil damals noch kein einzelner Stamm und keine einzelne Familie

1) Ex. 19, 3—8. 2) Ex. 24, 3b. 3) Ob man hiebei nur an die Worte Jehova's in Ex. 20, 19—23, 33, oder zugleich auch an den Dekalog und an Ex. 19, 4—6 zu denken habe, bleibt zweifelhaft.

4) Ex. 24, 4. 5) Ex. 24, 5—8; vgl. Sach. 9, 11; Ps. 50, 5.

6) Ex. 19, 22. 24. 7) Da die Jünglinge ohne Zweifel die Stiere nicht bloss herbeizubringen und zu schlachten, sondern nach der durch Mose vollzogenen Blutverwendung sicher auch auf den Altar zu heben und dort zu verbrennen hatten, so leugnet *Kurtz*, Gesch. II, 304 mit Unrecht, dass sie wirklich priesterliche Functionen verrichteten.

einen sonderlichen Anspruch auf das Priesterthum besass. Die Hinschwenkung der einen Hälfte des Opferblutes gegen den Altar hatte den Zweck, Israel's Sünde zu sühnen, so dass es Jehova nahen und ohne Gefährde in das angetragene Bundesverhältniss eintreten konnte. Wenn dann, nachdem das Volk die Erfüllung der ihm auferlegten Verpflichtungen gelobt hatte, die andere Hälfte des Opferblutes gegen dieses hin geschwenkt wurde, so sollte hiedurch versinnbildet werden, dass Jehova die Sünden Israel's als durch das gegen den Altar geschwenkte Opferblut bedeckt und gesühnt ansehe, infolgedess Israel's Gelöbniss gnädig angenommen habe und ihm nun auch alles das zu leisten verpflichtet sein wolle, wozu er sich erboten hatte [1]). Die Bundesgemeinschaft, in welche Israel nunmehr mit Jehova getreten ist, schon zum voraus abzubilden, diente die Aufrichtung der zwölf Denksäulen bei dem zur Stätte der Gegenwart Jehova's emporragenden Altare. Um das Volk aber auch inne werden zu lassen, welche Seligkeit ihm aus seinem Bundesverhältnisse erwachse, gewährte Jehova einer Auswahl seiner Glieder die Wonne, ihn wenigstens aus der Ferne zu schauen. Ahron nebst seinen beiden ältesten Söhnen Nadab und Abihu und siebenzig von den Aeltesten Israel's wurden gewürdigt, mit Mose den Berg zu besteigen und die Herrlichkeit unter Jehova's Füssen zu sehen, wie sie „licht und klar, ein Bild der ungetrübtesten Seligkeit" [2]) ist [3]). Von dem Berge zurückgekehrt, durften sie schliesslich noch als Jehova's Tischgenossen von den Resten der Friedopfer eine Opfermahlzeit halten [4]).

---

1) So im Wesentlichen mit *Del.*, Hebräerbrief S. 420; *Oehler*, RE. X, 618 f.; Theologie I, 412 f. gegen meine nachex. Propheten III, 67 f. wie auch gegen *Bähr*, Symbolik II, 420 ff.; *Kn.* z. Ex. 24, 8, dessgleichen gegen *Kl* z. Ex. 24, 8 und gegen *v. Hofmann*, Hebräerbr. S. 358. Ueber die Bedeutung der Blutverwendung vergleiche unten Abschnitt 4 in der Darstellung der gesetzlichen Bestimmungen über das Opfer.

2) *v. Hofm.*, Schriftb. I, 384. 3) Ex. 24, 9—11[a]; vgl. Vers 1. 2.

4) Ex. 24, 11[b]. Nach gewöhnlicher Annahme (*Kn.*, *Kurtz*, *Bunsen*, *Kl*, *J. P. Lange*) hätte freilich die Opfermahlzeit auf dem Berge stattgefunden, sei es dass Gott die Hinaufgestiegenen dort als seine Gastfreunde behandelte (*Kn.*, *Bunsen*), sei es dass sie die dorthin mitgenommenen Theile der Friedopfer verzehrten (*Kurtz*, *Kl*), sei es dass „ein Vorspiel von sakrament-

Hierauf wurde Mose wiederum auf den Berg beschieden, um sich dort einige Zeit aufzuhalten und aus der Hand Jehova's als Denkmal der von Israel übernommenen Verpflichtungen zwei steinerne, mit den Worten Jehova's beschriebene Tafeln zu erhalten [1]). Da Mose nicht gesagt war, wie lange sein Aufenthalt auf dem Berge dauern werde, so gab er den Aeltesten des Volkes die bestimmte Weisung, während seiner Abwesenheit Israel nicht von seinem derzeitigen Lagerplatze weg und etwa in der Richtung nach Kanaan weiter zu führen, sondern seine Rückkehr vom Berge vielmehr an dem gegenwärtigen Lagerungsorte abzuwarten. Zur Schlichtung derjenigen Rechtshändel, deren Entscheidung er sich in Rephidim selbst vorbehalten hatte [2]), bestellte er für die Zeit seiner Abwesenheit Ahron und Hur [3]). Nach dieser Anordnung stieg er mit seinem Diener Josua den Berg hinan, auf welchem die Herrlichkeit Jehova's in einem den Gipfel des Berges verhüllenden Gewölke derartig lagerte, dass sie dem unten weilenden Volke wie verzehrendes Feuer erschien. Sechs Tage musste er ausserhalb des Gewölkes warten, bis er endlich am siebenten Tage von Jehova in die Wolke hineingerufen wurde [4]). Hier empfing er

lichen Stimmungen" statt hatte (*J. P. Lange*). Allein in V. 12 ff. wird deutlich vorausgesetzt, dass Mose und die Aeltesten sich wieder am Fusse des Berges befanden; sie werden daher, nachdem sie Gott geschaut hatten, wieder herabgestiegen sein und am Orte des Opfers auch die Opfermahlzeit gehalten haben. Diese Auffassung wird auch durch die Annahme, dass V. 9—11 eine aus der Grundschrift oder aus dem zweiten Elohisten entnommene Einschaltung in die jehovistische Geschichtserzählung seien (*Kn., Nöldeke, Schrader, Kayser*), nicht widerlegt. Denn indem der Verf. unseres jetzigen Buches Exodus V. 12 unmittelbar auf V. 9—11 folgen liess, muss er der Meinung gewesen sein, der Leser werde von selbst einsehen, dass zwischen dem in V. 9 berichteten und dem in V. 12 befohlenen Hinaufsteigen auf den Berg ein Herabsteigen von dem Berge liegen müsse; dieses wird dann aber offenbar schicklicher vor dem וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ von V. 11 als nach demselben angesetzt. 1) Ex. 24, 12.

2) vgl. oben S. 262. 3) Ex. 24, 13; 14; über Hur vgl. oben S. 260 Note 1. 4) Ex. 24, 15—18. Nach 32, 17 war auch Josua ebenso lange auf dem Berge, als Mose dort verweilte; nach Analogie von 24, 2 aber wird anzunehmen sein, dass er nicht ebenfalls mit Mose in die Wolke eintreten durfte, sondern ausserhalb der Wolke auf ihn wartete.

nun die Verordnungen über Herstellung eines Heiligthums und Einsetzung einer Priesterschaft. Da Israel durch den Bundesschluss zum Eigenthumsvolk und Königreich Jehova's geworden ist, so will Jehova auch als Israel's König und Gott fortan in dessen Mitte wohnen [1]). Daher soll das Volk ihm ein Zelt zum Wohnen bauen und diejenigen Geräthe anfertigen, deren es bedarf, damit Jehova in diesem Zelte Wohnung nehmen und Israel dort mit ihm verkehren könne. Aus welchen Stoffen und und in welcher Gestalt und Grösse sowohl die Wohnung als auch ihr Geräthe hergestellt werden solle, wurde von Jehova selbst genau bestimmt [2]), und um allen Irrthum auszuschliessen, liess er Mose auf dem Berge sogar Vorbilder alles dessen, was hergestellt werden sollte, erscheinen [3]). Das nöthige Material soll durch Erhebung freiwilliger Gaben von Seiten des Volkes gewonnen werden [4]). Zur Bearbeitung

---

1) Ex. 25, 8; 29, 45. 46. 2) Ex. 25, 8—27, 11; 30, 1—38.

3) Ex. 25, 9. 40; 26, 30; Num. 8, 4; vgl. Act. 7, 44; Hebr. 8, 5.

4) Ex. 25, 2-8. Nach Ex. 30, 11—16 zusammen mit 38, 21—31 hätte man anzunehmen, dass zur Beschaffung des Materials für den Bau des Heiligthums auch eine Kopfsteuer verwendet worden wäre, welche gelegentlich einer Musterung des Volkes im Betrage eines halben Sekels auf jeden bereits im 20. Lebensjahre stehenden Israeliten erhoben wurde und die Summe von 100 Talenten und 1775 Sekel ergab. Dass aber die hier gemeinte Musterung mit der in Num. 1, 1 ff. etwa ein halbes Jahr nach Beginn der Herstellung des Heiligthums angeordneten identisch ist (gegen *Ranke*, Untersuchungen II, 130 f.), zeigt das absolut gleiche Resultat hier und dort, vgl. Ex. 38, 25. 26 mit Num. 1, 46; 2, 32. Da nun nach Ex. 40, 2. 17 das Heiligthum mit seinem Zubehör bereits am 1. Tage des 1. Monats des 2. Jahres seit dem Auszug aus Aegypten völlig vollendet war, der Befehl zur Musterung aber nach Num. 1, 1 erst am 1. Tage des 2. Monats des 2. Jahres gegeben wird, so liegt in den angeführten Stellen eine verschiedene Datirung der Musterung vor. Alle Versuche, den Widerspruch zu lösen (vgl. z. B. *Hävernick*, Einl. 2. A. I, 2 S. 423; *Kurtz*, Gesch. II, 343; *Kl*, Ex. S. 543), entbehren der Wahrscheinlichkeit. Es muss daher entweder die Datirung der Musterung im Buche Numeri eine irrthümliche sein, oder es muss die Vollendung des Heiligthums erst in die Zeit der Musterung fallen, die chronologische Angabe von Ex. 40, 2. 17 somit irrig sein (so z. B. *Bleek*, Einl. S. 224 f.; vgl. auch *Graf*, die geschichtlichen Bücher S. 51 ff.; *Nöldeke*, Untersuchungen S. 121 ff.), oder endlich es muss die Angabe Ex. 30, 11—16

des Materials will Jehova den Enkel Hur's Namens Bezaleel als obersten Werkmeister mit seinem Geiste ausrüsten; ihm soll ferner Oholiâb aus dem Stamme Dan beigegeben werden und diese zusammen mit allen Kunstverständigen an der Verfertigung des Heiligthums und seines Zubehörs arbeiten [1]). In dem Heiligthum selbst aber soll ausschliesslich Ahron mit seiner Nachkommenschaft des Priesterthums pflegen und daher noch Vollendung des Heilig-

---

eine spätere Einschaltung und dann folgeweise auch Ex. 38, 21 – 31 ebenfalls später eingeschaltet oder wenigstens überarbeitet sein (so *Kayser*, das vorex. Buch S. 61). Die Zeitangabe von Num. 1, 1 zu bezweifeln liegt aber schlechterdings kein Grund vor. Eher könnte an der Geschichtlichkeit der Zeitangabe von Ex. 40, 2. 17 gezweifelt werden (doch vgl. hiegegen unten S. 284). Allein das weitaus nächstliegende ist die Annahme einer späteren Einschaltung von Ex. 30, 11—16; hiefür spricht der doppelte Umstand, dass einmal Ex. 30, 11—16 den Zusammenhang zerreisst, und dass ferner nach den übrigen Angaben der ganze Bau des Heiligthums durch freiwillige Gaben bestritten werden sollte (Ex. 25, 2—7; 35, 4—9) und auch bestritten worden ist (Ex. 35, 21—24. 27—29; 36, 3. 5). Weniger klar liegen die Dinge bei Ex. 38, 21—31. Diese Stelle steht an passenderem Orte als die entsprechende Ex. 30, 11—16, nämlich erst nach beendigter Erzählung von der Herstellung des Heiligthums und seiner Geräthe, aber allerdings noch vor der Erzählung von der Verfertigung der hohepriesterlichen und priesterlichen Amtskleidung. Es ist auch von vorneherein nicht unwahrscheinlich, dass eine Zählung der Materialien, welche zur Herstellung des Heiligthums verwendet wurden, statt hatte und eine Mittheilung hierüber in den Abschnitt Ex. 35—40 Aufnahme fand. Nur kann diese Mittheilung ursprünglich nicht genau so gelautet haben, wie sie jetzt in 38, 21—31 vorliegt, und zwar nicht nur wegen der Angaben von V. 25—28 über die bei einer Musterung erhobenen Kopfsteuer, sondern auch weil V. 22. 23 nach 35, 30—36, 3 überflüssig sind. Ist dem aber so, dann wurde 38, 21—31 von demselben überarbeitet, welcher auch 30, 11—16 einschob. Die Angaben des Glossators beruhen indess sicher nicht auf Erfindung, sondern schliessen sich an vorgefundene Nachrichten an, welche er nur an ungehöriger Stelle einschob. Auch die Menge des Silbers, welches bei dem Bau des Heiligthums verwendet wurde, wird ungefähr der Summe gleichgekommen sein, welche sich bei der Kopfsteuer ergab (vgl. namentlich Ex. 36, 23—26. 30. 36), und gerade hiedurch dürfte die Annahme des Glossators, dass das zur Erbauung des Heiligthums nöthige Silber als Kopfsteuer bei der Musterung erhoben worden sei, veranlasst sein.

1) Ex. 31, 1—11.

thums zum Antritt seines Dienstes geweiht werden [1]). Nachdem Jehova dann noch die Beobachtung des Sabbaths auf's strengste eingeschärft hatte [2]), übergab er Mose das Denkmal der von Israel bei dem Bundesschluss übernommenen Verpflichtungen, um es seiner Zeit in die dafür bestimmte Lade, die sogenannte Bundeslade, zu legen [3]). Dieses Denkmal bestand aus zwei steinernen, von Jehova selbst gefertigten [4]) Tafeln, auf welche der Finger Jehova's [5]) die zehn Worte der Grundforderungen an Israel [6]) aufgezeichnet hatte, und zwar, um eine etwaige nachträgliche Beifügung von Menschenworten zu den Gottesworten zu verhüten, in der Weise, dass beide Seiten der Tafeln davon bedeckt waren [7]).

Ohne jegliche Nahrung [8]), lediglich durch Gottes wunderbare Machtwirkung am Leben erhalten [9]), hatte Mose bereits 40 Tage auf dem Berge [10]), 34 Tage in der Wolke vor der Gegenwart Gottes [11]) zugebracht, als er die beiden Gesetzestafeln empfieng. Bevor Jehova ihn nun wieder entliess, theilte er ihm noch mit, was mittlerweile am Fusse des Berges geschehen war. Die 40tägige Abwesenheit Mose's auf dem Sinai war für Israel als eine Zeit der Prüfung vermeint gewesen, in welcher es selbständig und frei seinen Gehorsam gegen Jehova und seine Treue gegen die übernommenen Verpflichtungen bethätigen sollte. Israel aber hatte diese Prüfung schlecht bestanden. Als Tag auf Tag verstrich, ohne dass Mose von dem Berge zurückkehrte, verbreitete sich unter dem Volke die Annahme, dass er verunglückt sei. In dem Wahne befangen, dass es des Mannes beraubt sei, durch welchen Gott es aus Aegypten und bis an den Sinai geführt hatte [12]), und infolgedess voll Besorgniss um seine eigene Zukunft, verlangte das Volk von Ahron als dem Bruder und Vertrauten Mose's, dass er ihm als Ersatz ein Bild herstelle, in welchem die Gottheit gegenwärtig sei und den weiteren Zug nach Kanaan schützend und segnend begleite [13]). Ahron hatte nicht den Muth, dem Andrängen des

1) Ex. 28. 29. 2) Ex. 31, 12—27. 3) Ex. 31, 18.
4) Ex. 32, 16. 5) Ex. 24, 12; 32, 16; Dt. 9, 10.
6) Ex. 34, 1. 4. 28; Dt. 9, 10. 7) Ex. 32, 15.
8) Dt. 9, 9. 9) vgl. Dt. 8, 3. 10) Ex. 24, 18; Dt. 9, 9. 11. 11) vgl. Ex. 24, 16. 12) vgl. Ex. 32, 1 mit V. 8^b.
13) Aus Ex. 32, 4. 5. 8^b erhellt, dass Israel keineswegs seinen Gott

Volkes entschiedenen Widerstand entgegenzusetzen, sondern begnügte sich damit, die Willfahrung der Bitte an ein der natürlichen Eitelkeit schwerfallendes Opfer zu knüpfen: er forderte, dass zur Herstellung des Gottesbildes die goldenen Ohrringe der Frauen und Kinder verwendet werden sollten. Seine muthlose Klugheit verfehlte aber ihres Zweckes. Die trotzige Verzagtheit des Volkes war so gross, dass es sich auch dieses Opfer auferlegte und willig sein Geschmeide abriss. Aus dem Golde verfertigte er nun ein Stierbild [1]), errichtete vor demselben einen Altar und ordnete auf den nächsten Tag ein Fest an, um durch Darbringung

---

Jehova mit einem anderen Gott oder vollends mit einer Vielheit von Göttern (אֱלֹהִים in Ex. 32, 1. 23 muss nach V. 4[b]. 8[b] trotz der pluralischen Construction als Plur. majestatis gefasst werden) vertauschen wollte, dass es also auch nicht etwa den ägyptischen Apis- oder Mnevisdienst bei sich einzuführen beabsichtigte; es gieng nur darauf aus, sich die reale Gegenwart Gottes in seiner Mitte zu sichern. Indem es aber die Gegenwart Gottes an das zu fertigende Bild geknüpft dachte und daher dem Bilde göttliche Ehre erwies, hatte es thatsächlich den wirklichen Gott aufgegeben und dagegen einen todten Götzen eingetauscht; vgl. Ps. 106, 20. Der Bilderdienst erwies sich daher auch hier als das, was er in Wirklichkeit ist: als Götzendienst.

1) Da das Stierbild wiederholt als מַסֵּכָה *Gusswerk* bezeichnet wird (Ex. 32, 4; Dt. 9, 12. 16; Ps. 106, 19, vgl. auch Ex. 32, 24), so war es schwerlich aus Holz verfertigt und nur mit Goldblech überzogen (gegen *J. G. Müller*, RE. VII, 218; *Kl*, Ex. S. 550 f.; *Kurtz*, Gesch. II, 318). Denn dass mit jenem Namen auch Götzenbilder bezeichnet werden konnten, welche nur mit Goldblech überzogen waren, lässt sich aus Jes. 30, 22; 40, 19 nicht erweisen; an diesen Stellen hat man vielmehr an Götzenbilder zu denken, deren Kern aus einem unedleren Metalle gegossen und dann noch mit Gold überzogen war. Auch nach der Erzählung über die Anfertigung des goldenen Stieres in Ex. 32, 4[a], wo אֹתוֹ ebenso wie das Suffix von וַיַּעֲשֵׂהוּ nur rückwärts auf das Gold bezogen werden kann (gegen *J. P. Lange*), liegt die Annahme, dass es massiv aus Gold gegossen war, selbst dann am nächsten, wenn man חֶרֶט als *Griffel* fasst. Was übrigens Ahron bestimmte, gerade ein Stierbild anzufertigen, ob die Erinnerung an den ägyptischen Apis und Mnevis oder die Erinnerung an die kanaanitischen Darstellungen der Gottheit vermittelst Stierbilder, ist ungewiss. Für die erstere Annahme sind die Stellen Jos. 24, 14; Ez. 20, 7. 8; 23, 3. 8 nicht entscheidend (gegen *Kurtz*, Gesch. II, 314). Jedenfalls sollte durch das Stierbild die Kraft und Stärke Jehova's symbolisirt werden.

von Opfern und Abhaltung von Opfergelagen der Freude darüber, dass in dem Stierbilde jetzt Jehova selbst in Israel's Mitte sei, einen Ausdruck zu geben. Der Tag, an welchem dieses Freudenfest abgehalten wurde, war gerade jener vierzigste Tag, an welchem Jehova die Gesetzestafeln Mose übergeben hatte und ihm jetzt von diesen Vorgängen unter dem Volke Mittheilung machte. Mit seiner Mittheilung aber verband sich die Ankündigung, dass er dieses Israel, welches durch die Errichtung des Stierbildes den erst vor wenigen Wochen abgeschlossenen Bund bereits gebrochen hatte [1]), völlig hinwegtilgen und die bisher auf dem Volke ruhenden Verheissungen auf ihn, Mose, übertragen wolle. So verlockend nun auch für letzteren die Aussicht sein mochte, selbst der Ahnherr eines grossen Volkes zu werden, so überwog bei ihm doch weitaus das Mitleid mit seinen von Gottes Gerichten bedrohten Brüdern: er legte sofort Fürbitte für sie ein und beschwor Gott bei seiner Ehre und bei seinen Verheissungen, er möge doch seine Drohungen nicht zur Ausführung bringen [2]). Damit indess das Volk die Grösse der durch seinen Bundesbruch begangenen Versündigung nicht etwa infolge rasch erlangter Vergebung unterschätze, liess Jehova die Fürbitte Mose's ohne die gewünschte Zusicherung [3]). So musste dieser denn in banger Ungewissheit über das fernere Geschick des Volkes den in Feuerflammen des göttlichen Zornes auflodernden Berg [4]) hinabsteigen.

Als er sich mit seinem Diener Josua dem Fusse des Berges näherte, drangen laute Stimmen an ihr Ohr [5]). Josua hielt sie für Kriegsgeschrei und fürchtete, Israel sei vielleicht wiederum von den räuberischen Amalekiterhorden überfallen worden. Mose aber erkannte richtiger, dass jene Stimmen von Gesang und Jubel herrührten. Sobald beide aus dem Wady Schoeib hervortraten und sich ihnen der Blick nach den Lagerplatz eröffnete, gewahrten sie das goldene Stierbild und um dasselbe Israel jubelnd und im Rei-

---

1) vgl. Ex. 20, 4. 5. 20. 2) Ex. 32, 1—13; Dt. 9, 12—14.

3) Ex. 32, 14 kann nach dem Inhalt von V. 30—34, wozu auch Dt. 9, 18. 19 zu vergleichen, nur als Vorwegnahme des schliesslichen, aber erst 40 Tage später eingetretenen Resultates der Fürbitte betrachtet werden (gegen *J. P. Lange*, Exod. S. 123). 4) Dt. 9, 15. 5) vgl. oben S. 249 Note 1.

gentanz begriffen. Ob dieses Anblickes wurde Mose dermaassen mit Zorn erfüllt, dass er die beiden Gesetzestafeln an den Felsen des Berges zerschmetterte; denn wie wäre das Volk jetzt noch werth gewesen, ein von Jehova selbst bereitetes Denkmal der übernommenen Verpflichtungen und des darauf gegründeten Bundesverhältnisses zu überkommen, nachdem es diesen Verpflichtungen bereits untreu geworden ist, den Bund mit Jehova gebrochen hat und infolgedess mit einem Vertilgungsgerichte bedroht ist[1])! So sehr aber auch Mose über den Abfall seines Volkes zürnte, so hinderte ihn diess doch nicht an dem sofortigen Versuche, den Abfall durch Vernichtung des Sündengräuels wie durch Strafverhängung über die Sünder und Darbringung von Opfern nach Kräften wieder zu sühnen. Nachdem er Ahron wegen seiner Nachgiebigkeit für die Sünde des Volkes direct verantwortlich gemacht hat, stellte er sich an den Eingang des Lagers und forderte alle diejenigen, welche noch Jehova angehören wollen, auf, sich um ihn zu sammeln. Die Angehörigen seines eigenen Stammes, des Stammes Levi, kehrten zuerst zur Besinnung und zum Gehorsam zurück. Ihnen befahl er im Namen Jehova's, mit dem Schwert das Lager zu durchziehen und ohne Rücksicht auf Freundschaft und Verwandtschaft schonungslos einen jeden nieder zumachen, der ihnen in den Weg trete[2]). Und so gross war die Macht, welche der heilige Eifer Mose's auf die Gemüther ausübte, dass nicht nur die Söhne Levi's dem Befehle Folge leisteten, sondern das Volk auch infolge seines Schuldbewusstseins sich nicht zur Wehre zu setzen wagte und so von denen, welche sich ausserhalb ihrer Zelte blicken liessen, 3000 Mann dem Schwerte der Leviten erlagen[3]). Da die Leviten sich zu Werkzeugen der Strafvollstreckung hatten willig finden lassen, so übertrug Mose an sie nun auch die Auszeichnung, diejenigen aus dem Volke sein zu dürfen, welche sühnende Opfer wegen des von dem Volke begangenen Abfalls darbringen sollen, und stellte ihnen in Aussicht, dass sie hiedurch vielleicht den von ihrem Stammvater Levi her auf ihnen ruhenden

---

1) Ex. 32, 15—19; Dt. 9, 15—17. 2) Zu diesem Befehle vgl. nicht bloss die göttliche Drohung in V. 10, sondern auch die Bestimmung des Bundesbuches Ex. 22, 19. 3) Ex. 32, 21—28.

Fluch [1]) in Segen wandeln würden [2]). Den Sündengräuel des goldenen Stierbildes selbst aber schaffte Mose in der Weise aus Israel's Mitte weg, dass dadurch das vermeintliche Gottesbild zugleich in seiner ganzen Ohnmacht erwiesen und auf's schimpflichste entweiht wurde. Er warf es in's Feuer, damit es zuvörderst zu einer unförmlichen Masse zerschmelze, zerrieb diese dann zwischen Steinen zu feinem Staub, streute den Staub in den vom Berge herabkommenden Bach, welcher ihn nun langsam am Boden mit sich fortschwemmte, und nöthigte hiedurch das Volk, welches aus dem Bache sein Trinkwasser schöpfte, gelegentlich einzelne Theilchen seines Gottesbildes selbst zu verschlucken und des natürlichen Weges wieder von sich zu geben [3]).

Nach diesen Bemühungen um thunlichste Sühnung der Schuld Israel's bestieg Mose am nächsten Morgen von neuem den Berg und flehte abermals vor Jehova in selbstaufopferndem Ringen [4]) um Vergebung der Sünde seines Volkes und insbesondere auch

---

1) vgl. Gen. 49, 5 7. 2) Ex. 32, 29; vgl. auch Dt. 33, 9. Der Ausdruck „seine Hand für Jehova füllen“, bedeutet nirgends „sich für Jehova weihen“ (gegen *Kn.* z. Ex. 32, 29), sondern „sich mit etwas versehen, das man Gotte darbringe“ (so *Kl*), vgl. besonders 1 Chr. 29, 5; 2 Chr. 29, 31. Dass an Darbringung von Opfern zu denken sei, giebt der Zusammenhang unabweisbar an die Hand. Die darzubringenden Opfer können nach der damaligen Lage der Dinge nur den Zweck der Sühnung gehabt haben. Aber nicht wegen des von den Leviten vergossenen Blutes sollte Sühnung beschafft werden (so *Kurtz*, Gesch. II, 321), denn die Leviten hatten ja nach V. 27 kraft göttlichen Befehles das Blutbad angerichtet; sondern wegen des von dem Volke begangenen Abfalls. Wesshalb gerade die Leviten zu dieser Darbringung der Sühnopfer geeignet erscheinen, giebt der mit כִּי eingeleitete und auf V. 27 zurücksehende Begründungssatz an. Nicht speciell Ahron und seine Söhne haben diese Opfer darzubringen, weil deren ausschliessliches Priesterthum ja erst nach Aufrichtung des Heiligthums beginnen sollte und überdiess die Erbaunng eines Heiligthums in Israel dermalen durch den Bundesbruch selbst wieder in Frage gestellt erschien. In welcher Absicht endlich gerade den Leviten jener Auftrag ertheilt wird, sagen die Schlussworte: „und zwar über euch heute einen Segen zu beschaffen“.

3) Ex. 32, 20; Dt. 9, 21. Zu שָׂרַף an diesen Stellen in der allgemeineren Bedeutung *der Wirkung des Feuers aussetzen*, nicht speciell *verbrennen*, vgl. Gen. 11, 3. 4) vgl. Ex. 32, 32 mit Röm. 9, 1—3.

der Sünde seines Bruders Ahron [1]). Jehova liess sich nunmehr zwar willig finden, Israel seiner Verheissung gemäss in den Besitz Kanaan's zu setzen und es sogar durch einen Engel dahin geleiten zu lassen. Dagegen aber behielt er sich vor, diejenigen, welche an ihm gesündigt, zu seiner Zeit mit seinen Gerichten heimzusuchen, und lehnte ausserdem ab, fortan noch wie bisher unter seinem Volke persönlich gegenwärtig zu sein, indem seine Gegenwart diesem bei dessen Halsstarrigkeit nur Verderben bringen könnte [2]). Als Mose dem Volke von dem nur mangelhaften Erfolg seiner Fürbitte Mittheilung machte, entkleidete es sich vor Schmerz namentlich darüber, dass Jehova ihm fortan seine persönliche Gegenwart entziehen wolle, wie bei einem schweren Trauerfall alles seines Schmuckes. Diese Aeusserung der Betrübniss nahm Gott gnädig auf. Zwar beharrte er dabei, Israel's Wanderzug nicht mehr persönlich begleiten zu wollen, eröffnete ihm aber unter der Bedingung, dass es zum Zeichen seiner fortwährenden Trauer und Betrübniss von jetzt an bis zur Einwanderung in Kanaan keinen Schmuck mehr anlege, die Aussicht auf ein weiteres Walten seiner Gnade [3]).

Durch die jetzt wiederholt erklärte Weigerung Jehova's, noch länger in der Mitte Israel's zu verweilen und mit ihm nach Kanaan zu ziehen, sah sich Mose genöthigt, sein Wohnzelt, an dessen Eingang ihm Jehova bisher behufs Ertheilung von Weisungen je nach Bedürfniss in der Wolke erschienen war [4]), in eine ziemliche Entfernung von dem Lager zu verlegen, da sonst zu befürchten

---

1) vgl. Dt. 9, 20. 2) Ex. 32, 30—33, 3. Da in der Zusage von 33, 1—3 kein Fortschritt liegt gegenüber der Zusage von 32, 34^b, so kann 33, 1 ff. auch nicht etwas berichten, was einer späteren Zeit angehörte, als das 32, 31 ff. Berichtete. Vielmehr müssen sich die beiden Erzählungen 32, 30—35 und 33, 1—3 (genauer: bis V. 11) parallel laufen und verschiedenen Quellen entnommen sein. Irrthümlich ist es dagegen, wenn *Kn.* behauptet, dass 32, 35 nicht an diese Stelle passe und ursprünglich Schlussangabe zu 32, 21—29 gewesen sei; denn durch 32, 34^b ist die auf die ganze weiterhin folgende Zeit der Wüstenwanderung hinblickende historische Bemerkung von 32, 35 direct vorbreitet. Als spätere Glosse aber ist die das Satzgefüge unnatürlich unterbrechende Verheissung 33, 2^b zu betrachten.

3) Ex. 33, 4—6. 4) vgl. oben S. 262.

stand, dass er ihm künftig seine Offenbarungen und Weisungen vorenthalten werde. Um dem Volke zu sagen, wie es dieses Zelt fortan anzusehen habe und in welchem Falle sich Jemand demselben nahen dürfe, wann ihm ferne zu bleiben habe, gab er ihm denselben Namen, welchen auch das in Israel's Mitte zu errichtende Heiligthum hatte führen sollen [1]), nämlich den Namen „Zelt der Zusammenkunft“ d. i. das Zelt, wo Jehova mit ihm behufs Offenbarung und Weisung zusammenkommt [2]). Als Hüter dieses Zeltes bestellte er für die Zeit, während welcher er selbst von demselben abwesend war, seinen Diener Josua [3]).

Grosses hatte Mose durch seine Fürbitte nun zwar schon erlangt, aber darum liess er doch nicht ab, sie unter stetem Fasten immer und immer wieder zu erneuern, bis Jehova ihm endlich die Verschonung des Lebens Ahron's zusagte und ihm das Versprechen gab, wieder persönlich unter Israel als seinem Volke zu weilen und es selbst in das verheissene Land einzuführen. Damit aber Israel ebensolange in peinigender Ungewissheit über die völlige Vergebung seines Bundesbruches verbleibe, als die Zeit der von ihm so übel bestandenen Prüfung seines freien Gehorsams gegen die übernommenen Verpflichtungen gewährt hatte, sagte Jehova die Erhörung der Fürbitte Mose's nicht früher zu, als bis 40 Tage seit der Aufrichtung des goldenen Stierbildes verflossen waren [4]).

---

1) vgl. Ex. 27, 21; 28, 43; 29, 42. 44. 2) Zur Bedeutung des Namens vgl. Ex. 25, 22; 29, 42. 43; 30, 6; Num. 17. 19.

3) Ex. 33, 7—11. Da das Zelt, welches Mose nach dieser Stelle ausserhalb des Lagers aufrichtete, bis dahin innerhalb des Lagers gestanden hatte (beachte וְיִקַּח V. 7), so kann unmöglich an die sogenannte Stiftshütte gedacht werden (gegen *Kn.*, Exod. S. 322; *Vaihinger*, RE. XI, 350), mit deren Erbauung er das Volk ja erst hatte beauftragen sollen, als er nach 40tägiger Abwesenheit vom Sinai herabstieg. Schon LXX und *Peschito* dachten an Mose's eigenes Zelt und so neuerdings mit Recht auch *Kurtz*, Gesch. II, 323; *Leyrer*, RE. XV, 94; *Kl*, *Speaker's* Bible, *J. P. Lange* z. Ex. 33, 7; vgl. ferner die vermittelnde Ansicht von *Ew.*, Alterth. S. 421 f. Für Mose's eigenes Zelt spricht auch der Dativ לוֹ nach וְנָטָה, welcher hier ebensowenig wie 2 S. 6, 17 statt des Accusativus steht und auf das Zelt zu beziehen ist, sondern vielmehr im Sinne des reflexiven *sibi* auf Mose bezogen sein will (gegen *Kn.*). 4) Ex. 33, 12—17; Dt. 9, 18—20. 25—29; Ps. 106, 23.

Durch die empfangene Zusage ermuthigt richtete Mose an Jehova dann die weitere Bitte, er wolle ihm die durch Erhörung seiner Fürbitte bereitete Freude dadurch zur höchsten Seligkeit steigern, dass er ihn jetzt auch seine Herrlichkeit sehen lasse[1]. Doch diese Bitte konnte ihm, da auch er ein sündiger Mensch war, ohne Gefährdung seines Lebens nicht in ihrem vollen Umfang gewährt werden; so weit aber die Gewährung möglich war, sollte sie ihm zu Theil werden. Zu dem Ende befahl ihm Jehova, am nächsten Morgen allein auf den Gipfel des Sinai zu steigen; dort wolle er vor ihm laut aussprechen, was es um sein durch den Namen Jehova bezeichnetes Wesen sei, und ihm gestatten, wenigstens der sich vorüberbewegenden sichtbaren Erscheinung seiner Herrlichkeit hintennach schauen zu dürfen[2]. Um aber auch Israel ein Unterpfand seiner Vergebung und der Erneuerung des gebrochenen Bundesverhältnisses zu geben, beauftragte er ihn zugleich, zwei steinerne Tafeln von derselben Grösse wie die jüngst zerschmetterten auf den Berg mitzubringen: auf diese wolle er dann die zehn Worte von neuem einzeichnen, so dass Israel hieran wenn auch nicht mehr ein durchaus von Jehova selbst gefertigtes, so doch wenigstens ein von Jehova selbst geschriebenes Denkmal der ihm infolge seines Bundesverhältnisses auferlegten Verpflichtungen besitze[3].

Als nun Mose am nächsten Tage auf dem Sinai die Herrlichkeit Jehova's in dem zugesagten Maasse schauen durfte, liess er sich die für sein Volk erflehte Vergebung von neuem bestätigen. Jehova verpflichtete sich, an Israel und für Israel Thaten zu thun, dergleichen in der ganzen Welt nicht erhört seien. Dagegen aber befahl er Mose auch, diejenigen Bestimmungen des Bundesbuches, welche sich auf die Weise der richtigen Gottesverehrung und deren

---

1) Zu der Anschauung, wonach Gott zu sehen wie er ist als der Inbegriff aller Seligkeit erscheint, vgl. Matth. 5, 8; 1 Joh. 3, 2.

2) Das in Ex. 33, 19—23 zugesagte und nach Ex. 34, 5—7 gewährte Schauen der Herrlichkeit Jehova's ist als ein viel unmittelbareres und realeres zu denken als das in Num. 12, 8 erwähnte Sehen der Gestalt Jehova's; denn an letzterer Stelle ist nur die Erscheinung einer Gestalt gemeint, durch welche die Gegenwart Jehova's dem Auge versinnbildet wird.

3) Ex. 33, 18—34, 3; Dt. 10, 1. 2, vgl. auch V. 5.

Erhaltung in Israel beziehen[1]) und gegen welche sich Israel soeben durch die Errichtung des goldenen Stierbildes verfehlt hatte, von neuem aufzuschreiben und dem Volke nochmals einzuschärfen, indem er vorzugsweise von der Beobachtung dieser Bestimmungen den Fortbestand seines Bundesverhältnisses abhängig machte. Um Israel Gelegenheit zu verschaffen, sich in derselben Prüfung zu bewähren, in welcher es das erste Mal unterlegen war, musste Mose wiederum 40 Tage lang auf dem Berge bleiben, während welcher ganzen Zeit er wie früher ohne irdische Nahrung lediglich durch Jehova's Machtwirkung das Leben fristete. Diesmal aber bestand Israel die Prüfung. Zum Lohne hiefür durfte es sich nun auch augenscheinlich davon überzeugen, dass Mose während seiner langen Abwesenheit wirklich mit Jehova verkehrt habe. Als er nämlich mit den vom Finger Jehova's beschriebenen Gesetzestafeln[2]) vom Sinai wieder herabstieg, hatte sich auf seinem Angesichte ein solcher durch den Verkehr mit Jehova hervorgerufener Glanz gelagert, dass Ahron und ganz Israel ihm kaum zu nahen wagte und er, nachdem er dem Volke seine Verpflichtungen auftragsgemäss von neuem eingeschärft hatte, sein Angesicht verhüllen musste. Dieses Strahlen seines Angesichtes stellte sich von da ab jedesmal ein, wenn er mit Jehova verkehrte[3]).

Nachdem jetzt das zerrissene Bundesverhältniss mit Jehova wieder erneuert war und er sich wieder bereit erklärt hatte, inmitten Israel's zu wohnen und es auf seinem Zuge nach Kanaan zu begleiten, konnte endlich die Anfertigung des Heiligthums und seiner Geräthe beginnen[4]). Da es Israel weder an den nöthigen

---

1) Ex. 34, 11—26. 2) Subject zu וַיִּכְתֹּב Ex. 34, 28b kann nach 34, 1, vgl. auch Dt. 10, 2. 4, nur Jehova sein. Wider die gegen Ex. 34, 1; Dt. 10, 4 verstossende Annahme von *Goethe*, zwo wichtige biblische Fragen (Werke, Ausg. v. 1840, XIV, 266 ff.) und *Hitzig*, Ostern und Pfingsten. Heidelberg 1838 S. 40 ff., dass auf diesen zweiten Gesetzestafeln nicht der Dekalog von Ex. 20, 2—14, sondern Ex. 34, 12—26 verzeichnet gewesen sei, vgl. *Kurtz*, Gesch. II, 330 ff. 3) Ex. 34, 4—35; Dt. 10, 3—5. 10; vgl. 2 Kor. 3, 7 ff. — Auf der irrthümlichen oder jedenfalls missverständlichen Uebersetzung der Vulgata von Ex. 34, 29. 30. 35 beruht bekanntlich die Sitte, Mose mit Hörnern als seinem Attribute darzustellen.

4) Ex. 35—39. — Die Existenz der in diesen Capiteln beschriebenen

Materialien noch an den nöthigen Kunstfertigkeiten gebrach [1]), da ferner die obersten Werkmeistur Bezaleel und Oholiâb für ihre Aufgabe von Jehova wunderbar befähigt wurden [2]), und da endlich das ganze Volk bei der Arbeit mithalf [3]), so gelang es, das heilige Zelt mit allen seinen Geräthen im Lauf von fünf Monaten zu vollenden [4]).

Am 1. Tage des 1. Monats des 2. Jahres [5]) wurde die Stiftshütte nach Befehl Jehova's in der Mitte des Lagers [6]) aufgestellt und ebenso wie sein Geräthe zur Stätte und zu Werkzeugen des Waltens des göttlichen Geistes gesalbt und ebendamit geheiligt [7]). Zum Zeichen, dass Jehova hier seinem Volke persönlich gegen-

---

Stiftshütte während der mosaischen Zeit wird bestritten z. B. von *Graf*, die geschichtlichen Bücher S. 51 ff.; *Nöldeke*, Untersuchungen S. 121 ff.; *Diestel*, Stiftshütte, BL. V, 415 f. — Das Buch von *J. Popper*, der bibl. Bericht über die Stiftshütte. Leipz. 1862, beschäftigt sich lediglich mit der Entstehung der pentateuchischen Erzählungen über die Stiftshütte und lässt die Frage nach der Geschichtlichkeit des Erzählten geflissentlich ausser Betracht; vgl. bes. S. 5 f. 1) vgl. *Bähr*, Symbolik I, 258 ff. (I, 285 ff.); *Hengstenberg*, die Bücher Mose's S. 136 ff.; *Kn.*, Exod. S. 253 ff. 333; *Haneberg*, die religiösen Alterthümer S. 165 f.; *Kl*, Ex. S. 571 f.

2) Ex. 31, 2—6; 35, 30—36, 3. 3) Ex. 35, 10. 25. 26. 34; 36, 1. 2. 4—6. 8. 4) Ende des 1. Jahres seit dem Auszug aus Aegypten war nach Ex. 40, 2. 17 die ganze Arbeit vollendet. Begonnen hatte sie erst nach der Wiederherstellung des gebrochenen Bundes. Bis dahin aber waren seit dem Auszug gegen sieben Monate verflossen. Denn im 3. Monat war Israel am Fusse des Sinai angekommen. Die daselbst erfolgte Bundesschliessung mit ihren Vorbereitungen mag etwa acht Tage in Anspruch genommen haben, so dass Mose gegen Ende des 3. Monats den Berg besteigen konnte, um die Weisungen über Herstellung eines Heiligthums in Empfang zu nehmen (25, 12 ff.). Der Aufenthalt auf dem Berge währte 40 Tage (25, 18); hieran schloss sich die 40tägige Fürbitte Mose's für das bundesbrüchig gewordene Volk (Dt. 9, 18. 25) und hieran die abermalige 40tägige Abwesenheit Mose's auf dem Berge (Ex. 34, 28), so dass seit der Bundesschliessung 120 Tage oder 4 Monate verflossen waren und die Errichtung des Heiligthums gegen Ende des 7. Monats in Angriff genommen werden konnte. 5) Ex. 40, 2. 17. 6) Num. 2, 2. 17; vgl. Ex. 25, 8.

7) Ex. 40, 9—11; Lev. 8, 10. 11. Andere Auffassungen der Salbung bei *Bähr*, Symbolik II, 171 ff.; *Kl*, Leviticus S. 68; *Kn.*, Exod. S. 303.

wärtig sei, lagerte sich die Wolke über dem Heiligthum, während dasselbe in seinem Inneren dermaassen mit der Herrlichkeit Jehova's erfüllt wurde, dass selbst Mose es nicht betreten konnte [1]). Von hier aus verkehrte Gott fortan mit seinem Volke und ertheilte er insbesondere Mose seine Befehle [2]). Reiche Geschenke, welche die Stammeshäupter Jehova bei der Aufrichtung seines Heiligthums 12 Tage lang darbrachten, bezeugten des Volkes Freude darüber, dass sein Gott in seiner Mitte Wohnung genommen habe [3]).

An die Aufrichtung und Einweihung der Stiftshütte schloss sich die Heiligung Ahron's und seiner Söhne zum Priesterthum unmittelbar an [4]). Sie nahm sieben Tage in Anspruch [5]). Während dieser sieben Tage scheint Jehova die in Lev. 1—7 enthaltenen Opfergesetze, an welche sich Ahron und seine Söhne fortan bei der Ausrichtung ihres priesterlichen Dienstes zu halten hatten, Mose geoffenbart zu haben [6]). Am 8. Tage durften dann Ahron und seine Söhne zum ersten Mal in Ausübung ihres Priesterthums die Opfer darbringen [7]). Seinem Wohlgefallen an den von der neuen Priesterschaft ihm dargebrachten Opfern einen Ausdruck zu geben, liess Jehova die Opferstücke, welche Ahron auf dem Altare bereits angezündet hatte [8]), beim Abschluss der Opferhandlung während der Segnung durch eine von seiner Herrlichkeit aus-

---

1) Ex. 40, 34. 35; Num. 9, 15. 16. 2) vgl. z. B. Lev. 1, 1; Num. 1, 1; 7, 89. 3) Num. 7, vgl. besonders auch V. 1. 10. 84. 88. Von den unter den übrigen Gaben dargebrachten sechs zweispännigen Wagen erhielt nach V. 3—9 das levitische Geschlecht der Gersoniten, welchem während des Wanderzuges die Fortschaffung der Teppiche, Decken und Vorhänge des Heiligthums übertragen wurde (Num. 3, 25. 26; 4, 24—28), zwei, dagegen das Geschlecht der Merariten, welche die Bohlen und Säulen zu transportiren hatten (3, 36. 37; 4, 29—33), vier.

4) vgl. Ex. 40, 2. 12 ff. mit Lev. 8, besonders Vers 10—12. Ueber die einzelnen Akte der Weihung vgl. unten Abschnitt 4.

5) Ex. 29, 35; Lev. 8, 33. 35. 6) Die Offenbarung erfolgte nach Lev. 1, 1 aus dem nunmehr von Jehova bezogenen Zelte der Zusammenkunft oder der sogenannten Stiftshütte heraus; hienach darf die Ortsbestimmung בְּהַר סִינָי in Lev. 7, 38 ebensowenig (gegen *Bunsen*, *J. P. Lange* u. A.) durch *auf dem Berge Sinai* übersetzt werden, als Lev. 25, 1; 26, 46; 27, 34; vielmehr ist zu übersetzen *an dem Berge Sinai*, vgl. *Kn.*, Exod. S. 181. 7) Lev. 9, 1 ff. 8) Lev. 9, 10. 13. 17. 20.

gehende Lohe plötzlich vollends aufgezehrt werden [1]). Bei dieser Gelegenheit musste aber Ahron auch schon die Erfahrung machen, mit welch unnachsichtlicher Strenge Jehova auf die stricte Beobachtung des von ihm selbst vorgeschriebenen heiligen Dienstes halte. Als nämlich seine beiden ältesten Söhne aus Freude über das Wohlgefallen, welches Gott soeben an den ihm dargebrachten Opfern bethätigt hatte, nach eigener Willkür ein von Gott nicht befohlenes Räucheropfer darbrachten, wurden sie vom Feuer Jehova's getödtet [2]).

Nachdem Israel hierauf noch am Sinai zum ersten Male das Passah als Gedächtnissfest der vor Jahresfrist erfolgten Erlösung aus Aegypten gefeiert [3]) und verschiedene Gesetze empfangen hatte, durch welche die von ihm als dem Eigenthumsvolke Jehova's geforderte Lebensführung bestimmter vorgezeichnet wurde [4]), war die Absicht, in welcher Gott es an den Sinai geführt hatte, errreicht. Daher konnte denn jetzt der Aufbruch vom Sinai und die Einwanderung in das verheissene Land beginnen.

Die Vorbereitungen hiezu begannen damit, dass am 1. Tage des 2. Monats eine Zählung aller in einem Alter von 20 Jahren und darüber stehenden männlichen Volksgenossen nach den einzelnen Stämmen, Geschlechtern und Sippen angeordnet wurde [5]). Nur der Stamm Levi blieb von dieser Musterung vorläufig ausgeschlossen [6]). Die Zählung ergab eine Summe von 603550 waffenfähigen Männern [7]). Da hiebei jeder Einzelne trotz der ihn hiezu unwürdig machenden Sünde als Glied der Gemeinde Jehova's verzeichnet wurde, so musste er in Anerkennung seiner Sündhaftigkeit und als Ausdruck seines Verlangens nach Sühnung einen halben Sekel an das Heiligthum zu dessen Instandhaltung und zur Bestreitung des Opferdienstes entrichten. Diese Kopfsteuer betrug 100 Talente und 1775 Sekel Silber [8]).

---

1) Lev. 9, 23. 24.
2) Lev. 10, 1—3; vgl. besonders *Kl* z. d. St.
3) Num. 9, 1 ff.
4) Lev. 10, 8—27, 34; Num. 5. 6.
5) Num. 1, 1 ff.
6) Num. 1, 47. 49; 2, 33.
7) Num. 1, 45. 46; 2, 32; vgl. hiezu oben S. 198 Note 3. Auch *Ew.*, Gesch. II, 277 f. erklärt diese Zahlangabe für richtig.
8) Ex. 30, 11—16; 38, 25 ff.; vgl. hiezu oben S. 273 Note 4.

Bei dem Stamme Levi fand hierauf eine doppelte Musterung statt. Zuerst wurden alle männlichen Leviten, welche einen Monat und darüber alt waren, nach den drei Geschlechtern Levi's aufgenommen [1]). Das Geschlecht Gerson's zählte 7500 Glieder des angegebenen Alters [2]), das Geschlecht Kehât's 8600 [3]) oder richtiger 8300, das Geschlecht Merari's 6200 [4]), so dass ihrer zusammen 22000 waren [5]). Bei dieser Musterung verwirklichte sich jetzt, was Mose den Leviten in Aussicht gestellt hatte, als sie nach dem Bundesbruch durch Errichtung des goldenen Stierbildes zuerst wieder zum Gehorsam gegen Jehova zurückgekehrt waren [6]): der auf ihnen lastende Fluch wurde in Segen verwandelt. Als Jehova bei der Tödtung der Erstgeburten Aegyptens die in Israel vorhandenen Erstgeburten verschonte, hatte er sich diese zu seinem speciellen Eigenthum geheiligt [7]) und zugleich bestimmt, dass Israel nach der Einwanderung in Kanaan alle männlichen Erstgeburten an Menschen und Vieh ihm übergeben, die menschlichen Erstge-

---

1) Num. 3, 15 ff. 2) Num. 3, 22. 3) Vers 28.

4) Vers 34. 5) Vers 39. Die hier genannte Gesammtsumme von 22000 Leviten stimmt nicht mit ihren in V. 22. 28. 34 angegebenen Posten, indem 7500 + 8600 + 6200 = 22300 ist. Gleichwohl liegt auch im V. 46, verglichen mit V. 43, die Voraussetzung zu Grunde, dass die Gesammtsumme nur 22000 betrug. *J. P. Lange* erklärt diesen Widerspruch mit der jüdischen Tradition daraus, dass hier, wo es sich um das Eintreten des Stammes Levi für die Erstgeburten Israel's handele, 300 Leviten als die Erstgeborenen ihres Stammes nicht in Betracht kommen sollen. Da indess der Erzähler diess wohl kaum unbemerkt gelassen hätte, so wird wohl richtiger mit *Kurtz*, Gesch. II, 344; *Kn.* und *Kl* zu Num. 3, 39 anzunehmen sein, dass in V. 28 der derzeitige Text וְשֵׁשׁ מֵאוֹת aus ursprünglichem וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת verderbt sei, das Geschlecht Merari's also nur 8300 Glieder des angegebenen Alters zählte. — Der Stamm Levi war übrigens der weitaus am wenigsten zahlreiche unter den israelitischen Stämmen. Da er nur 22000 Glieder im Alter von einem Monat und darüber zählte, so waren derer, welche in einem Alter von 20 Jahren und darüber standen, nur ungefähr 15000; der schwächste unter den übrigen Stämmen war Manasse mit 32200 Männern dieses Alters (Num. 1, 35), der stärkste Juda mit 74600 (Num. 1, 27). Die Ursachen jener numerischen Schwäche des Stammes Levi sind völlig unbekannt. 6) Ex. 32, 29 und hiezu oben S. 278.

7) Num. 3, 13; 8, 17.

burten indess gegen Dargabe eines Ersatzes wieder auslösen solle[1]). Damit nun aber die in Aegypten verschonten Erstgeburten Israel's nicht genöthigt seien, behufs Bildung einer Dienerschaft Jehova's aus ihren Stammes- und Familienverbänden herauszutreten, verordnete Gott jetzt, dass an ihrer Stelle der ganze Stamm Levi sein specielles Eigenthum und seine Dienerschaft in Israel sein solle[2]). Wie in Ahron und seinen Söhnen der Stamm Levi bereits mit dem Priesterthum betraut war, so sollten nun alle übrigen Stammesangehörigen den aus ihrem Stamme entnommenen Priestern zum Dienst am Heiligthum beigeordnet und untergeordnet sein[3]) und für diesen ihren Beruf feierlich gereinigt und geweiht werden[4]). Da nun aber eine Zählung derjenigen Erstgeborenen in Israel, welche einen Monat und darüber alt waren, ergab, dass ihrer um 273 mehr waren als der gleichalterigen Leviten, so mussten diese 273 Erstgeborenen durch Dargabe von 5 Sekel Silber auf den Kopf ausgelöst werden[5]).

---

1) Ex. 13, 2. 11—15. 2) Num. 3, 12. 13. 41. 45; 8, 11. 14—18.
3) Num. 1, 50. 51; 3, 6—10; 8, 19. 4) Num. 8, 6—15. 20—22.

5) Num. 3, 40—51. Auffallend ist die Angabe von V. 43, dass in Israel, welches 603550 Männer von 20 Jahren und darüber zählte, nur 22273 Erstgeborene von 1 Monat und darüber vorhanden gewesen seien. Augenscheinlich können in dieser Zahl nicht alle diejenigen einbegriffen sein, welche in Israel überhaupt je zu ihrer Zeit die ältesten Söhne ihrer Familien waren; vielmehr muss der Ausdruck Erstgeborener hier mit einer aus dem Zusammenhang sich ergebenden Beschränkung gemeint sein. Unter Berufung darauf, dass die Verordnung Ex. 13, 2. 11 ff. sich deutlich nur auf die Zukunft bezieht, denkt *Kl*, Numeri S. 193 ff., nur an diejenigen männlichen Erstgeburten, welche seit dem Auszug aus Aegypten, also in den letzten 13 Monaten geboren worden waren. Allein diess ist nach allen Anhaltspunkten der Statistik unmöglich. Wenn bei einem Volke ganz aussergewöhnlich viele Eheschliessungen stattfinden, so kommt doch im Laufe eines Jahres nicht mehr als eine einzige auf 100 Köpfe (vgl. *A. v. Oettingen,* Moralstatistik 1. A. Anhang S. 16 ff.). Rechnet man nun Israel zu ungefähr 2000000 Seelen, so würden im günstigsten Falle im Laufe eines Jahres 20000, in 13 Monaten 21667 Ehen geschlossen worden sein. Nimmt man ferner an, dass jede seit dem 9. Monat vor dem Auszug bis zum 4. Monat nach demselben geschlossene Ehe alsbald fruchtbar war, so würden im Lauf der 13. Monate seit dem Auszug 21667 Geburten stattge-

Die zweite Musterung der Leviten geschah zum Zweck der Vertheilung der Dienstgeschäfte an die einzelnen Geschlechter.

---

funden haben. Da indess nach Num. 3, 43 die Kinder unter 1 Monat nicht mitgezählt wurden, so kommen nur 20000 Geburten in Betracht. Zieht man nun schliesslich in Erwägung, dass durchschnittlich etwas mehr Knaben als Mädchen geboren werden, indem auf 18 Mädchen etwa 19 Knaben kommen, (vgl. *A. v. Oettingen*, Moralstatistik 2. A. S. 48 f.), ein Ueberschuss, der indess durch die grössere Sterblichkeit der Knaben noch im Lauf des ersten Lebensjahres wieder vollständig aufgehoben wird (*v. Oettingen* a. a. O S. 51), und beachtet man, dass von 1000 Kindern im ersten Lebensjahre unter den allergünstigsten Verhältnissen immer noch wenigtens 140 wegsterben (*v. Oettingen* a. a. O. S. 662), so waren bei der Zählung von Num. 3, 40 ff. höchstens noch 17200 Kinder im Alter von 1—13 Monaten vorhanden, und von diesen waren nur 8600 männliche Erstgeborene, also fast nur 1/3 der in Num. 3, 43 angegebenen Zahl. Die an dieser Stelle vorliegende Zahlangabe wird daher in anderer Weise zu erklären sein. Allerdings beziehen sich die Verordnungen von Ex. 13, 2. 11—16; 22, 28; 34, 19. 20 erst auf die Zukunft, speciell auf die Zeit nach der Besitzergreifung von Kanaan (vgl. Ex. 13, 11); dagegen aber hat sich Jehova nach Num. 3, 13; 8, 17 ferner auch die in Israel bereits vorhandenen Erstgeburten durch ihre Verschonung bei dem Gericht über Aegyptens Erstgeburten zu seinem Eigenthum geheiligt. Nur für diese Erstgeburten tritt der Stamm Levi ein, wie sich zweifellos daraus ergiebt, dass die künftigen Erstgeburten in genau derselben Weise durch Zahlung von 5 Sekel Silber zu lösen sind, wie jene 273, um welche die Zahl der Erstgeborenen am Sinai die Zahl der Leviten überragte, vgl. Num. 18, 15. 16; Ex. 13, 13 mit Num. 3, 46—50. Wer waren nun die Erstgeborenen, für welche der Stamm Levi eintrat? Zunächst sind davon auszuschliessen alle verheiratheten Erstgeborenen; denn diese kommen nicht mehr als erstgeborene Söhne ihrer Familien, sondern nur als Familienhäupter in Betracht. Als solche scheinen aber überhaupt alle Männer vom zurückgelegten 20. Lebensjahre an gerechnet worden zu sein, vgl. Num. 1, 3. 45. Als Erstgeborener galt aber ferner auch nur wer בְּכוֹר פֶּטֶר רֶחֶם war, vgl. Num. 3, 12; 8, 12; hienach gehörte zu den Erstgeborenen weder derjenige älteste Sohn einer Familie, vor welchem schon eine Tochter geboren worden war, noch derjenige, welcher nur dadurch, dass ihm ein älterer Bruder starb, zum ältesten Sohne seiner Familie wurde (vgl. auch *Kurtz* Gesch. II, 345 f.). Solcher Erstgeborenen im strengen Sinne des Wortes aber werden damals in der That schwerlich 30000 in Israel vorhanden gewesen sein. Nach den statistischen Berechnungen steht dermalen etwas über 1/3 der

Daher wurde jetzt die Zahl aller derer aufgenommen, welche in einem Alter von 30 — 50 Jahren standen: ihre Anzahl betrug 8580[1]). Ihre Hauptaufgabe bestand während des Wüstenzuges in der Transportirung des Heiligthums und seiner Geräthe. Nachdem die Bundeslade, der Schaubrodtisch, der goldene Leuchter, der Räucheraltar und der Brandopferaltar mit ihrem Zubehör durch die Priester sorgfältig verhüllt und verpackt worden[2]), soll das Geschlecht Kehât's alle diese Gegenstände unter der Aufsicht des Priesters Eleasar tragen[3]). Das Geschlecht Gerson's hatte die Zeltteppiche, Decken und Vorhänge mit Ausnahme desjenigen, welcher vor dem Allerheiligsten hing und in welchen die Bundeslade eingehüllt wurde[4]), das Geschlecht Merari's die Bohlen,

---

Bevölkerung in dem Alter bis zu 20 Jahren. Da nun in Israel 600000 Männer von 20 Jahren und darüber gezählt wurden, so würde es ungefähr 600000 Söhne und Töchter bis zum Alter von 20 Jahren gegeben haben. Und rechnet man, was bei der eminenten und damals noch aussergewöhnlich gesteigerten (vgl. Ex. 1, 7. 12. 20) Fruchtbarkeit des israelitischen Volkes eher zu niedrig als zu hoch gegriffen ist, durchschnittlich 5 überlebende Kinder bis zu 20 Jahren auf die Familie, so vertheilen sich jene 600000 Söhne und Töchter auf etwa 120000 Familien und es gab unter ihnen 120000 Erstgeburten. Von diesen war aber eine bedeutende Anzahl nicht Erstgeborene im strengen Sinn des Wortes. Da nämlich reichlich $^1/_3$ aller Geborenen schon vor erreichtem 20. Lebensjahre, meist in den ersten Lebensjahren, wieder stirbt, so wird auch mindestens ein Drittel jener 120000 erstgeborenen Söhne und Töchter erst nachträglich dadurch in den Rang der Erstgeburt eingetreten sein, dass ihnen ein älterer Bruder oder eine ältere Schwester starben. Wird nun dieses Drittel mit 40000 Seelen in Abzug gebracht, so bleibt dann nur noch eine Summe von höchstens 80000 Erstgeborenen im strengen Sinne übrig. Da sich endlich auch diese Summe wieder in Söhne und Töchter halbirt, so würde sich nur eine Zahl von 40000 wirklich erstgeborenen Söhnen ergeben. Setzt man aber, was bei der damaligen langen Lebensdauer (Mose, Ahron, Mirjam, Josua erreichen ein Alter von über 100 Jahren) nichts abnormes wäre, die Zahl der Söhne und Töchter bis zum Alter von 20 Jahren nur gleich $^1/_4$ der Gesammtbevölkerung, schätzt man sie also nur auf die Summe von 400000, so betrug die Zahl der erstgeborenen Söhne und Töchter nur 80000 und die Summe der im strengen Sinne erstgeborenen Söhne nur 26667.

1) Num. 4, 22. 23. 36. 40. 44. 46—48.

2) Num. 4, 5—14.

3) Num. 3, 31. 32; 4, 4. 15. 16.

4) Num. 3, 25. 26; 4, 24—27.

Riegel und Säulen des Heiligthums nebst den dazu gehörigen Pflöcken fortzuschaffen [1]), wobei ihnen Wagen zu benutzen gestattet war [2]). Bei der Dienstleistung beider Geschlechter führte der Priester Ithamar die Aufsicht [3]). Für die Zeit nach geschehener Besitzergreifung Kanaan's wurde endlich noch verordnet, dass die Leviten, weil ihr Dienst dann ein leichterer sein wird, bereits vom 25. Lebensjahre an in Function treten sollen [4]).

An die Musterung schloss sich die Bestimmung der Lagerordnung und der Marschordnung an. War die Stiftshütte aufgeschlagen, so hatte sich der Stamm Levi zunächst um sie zu lagern [5]), und zwar Mose mit Ahron und seinen Söhnen im Osten, dem Eingang gegenüber [6]), im Süden das Geschlecht Kehât's [7]), im Westen das Geschlecht Gerson's [8]), im Norden das Geschlecht Merari's [9]). Rings um den Stamm Levi gruppirten sich die übrigen Stämme, je drei auf jeder Seite. Auf der Ostseite lagerten sich unter dem Banner Juda's in der Richtung von Nord nach Süd die Stämme Juda, Isaschar und Sebulon [10]), auf der Südseite unter dem Banner Ruben's in der Richtung von Ost nach West die Stämme Ruben, Simeon und Gad [11]), auf der Westseite unter dem Banner Ephraim's die Stämme Ephraim, Manasse und Benjamin [12]), endlich auf der Nordseite unter dem Banner Dan's die Stämme Dan, Asser und Naphtali [13]). Brach das Lager auf, wozu jedesmal mit zwei silbernen Trompeten das Signal gegeben wurde [14]), so zog die Bundeslade unter einem Gebete Mose's um den Schutz Jehova's für sein Volk voran [15]); dann folgte der Stamm Juda mit den beiden anderen unter seinem Banner stehenden Stämmen [16]) und hinter ihnen die Levitengeschlechter Gerson's und Merari's mit den ihnen anvertrauten Theilen des Heiligthums [17]); dann die drei unter dem Banner Ruben's

---

1) Num. 3, 36. 37; 4, 31. 32. 2) vgl. oben S. 285 Note 3.
3) Num. 4, 28. 33. 4) Num. 8, 24—26; vgl. *Kl* z. d. St.; *Hengstenberg*, Pentateuch II, 391 ff.; *Ranke*, Untersuchungen II, 158 ff.
5) Num. 1, 50. 53. 6) Num. 3, 38. 7) Vers 29.
8) Vers 23. 9) Vers 35. 10) Num. 2, 3—9.
11) Vers 10—16. 12) Vers 18—24. 13) Vers 25—31.
14) Num. 10, 1—10. 15) Num. 10, 33—35; vgl. Ex. 13, 21. 22.
16) Num. 2, 9; 10, 14—16. 17) Num. 10, 17.

stehenden Stämme [1]) und hinter ihnen, sonach gerade in der Mitte des ganzen Zuges, das Levitengeschlecht Kehât's mit den heiligen Geräthen [2]); dann das Banner Ephraim's mit den zu ihm gehörigen Stämmen [3]); die Nachhut endlich bildete das Banner Dan's mit den ihm folgenden drei Stämmen [4]). So oft die Wolke der Gegenwart Jehova's, von welcher der Wanderzug Israel's begleitet war, durch ihr Verweilen das Zeichen zur Lagerung gab [5]), richtete Mose die Bitte an Jehova, er wolle bei seinem Volke Einkehr halten [6]).

Am 20. Tage des 2. Monats des 2. Jahres, ungefähr Ende April oder Anfangs Mai, durfte Israel endlich die Wüste Sinai verlassen und nordwärts durch die Wüste Paran der Grenze des verheissenen Landes entgegen ziehen [7]), auf Mose's Bitten von dessen ortskundigem Schwager Chobab dahin begleitet [8]). Als derjenige Punkt, von welchem aus die Einwanderung in Kanaan erfolgen sollte, war Kadesch [9]) in Aussicht genommen [10]).

Ueber den Weg, welchen Israel dahin einschlug, gibt einerseits die Erzählung von den Ereignissen, welche sich theils unterwegs, theils in Kadesch selbst zutrugen, einige Notizen [11]), und andererseits liegt ein auf Mose's eigene Niederschrift zurückge-

---

1) Num. 2, 16; 10, 18—20. 2) Num. 10, 21; 2, 17; vgl. *Kn.* z. letzterer Stelle; *Kl*, Num. S. 235 f. 3) Num. 2, 24; 10, 22—24. 4) Num. 2, 31; 10, 25—27. 5) Ex. 40, 36—38; Num. 9, 17—23. 6) Num. 10, 36. 7) Num. 10, 11. 12. 8) Num. 10, 29—32; vgl. oben S. 89 und *Kl*, Numeri S. 235, welcher treffend bemerkt: „Der der Wüste kundige Chobab konnte ungeachtet dessen, dass Jehova in der Wolkensäule den Zug Israel's leitete, nicht nur das Zeichen für den Aufbruch und die Lagerung gab, sondern auch die Richtung des Zuges im Allgemeinen bestimmte, doch den Israeliten sehr wichtige Dienste leisten, wenn er ihnen auch nur in der von Bergen und Thälern durchschnittenen Wüste an den Orten, wo die Wolke das Zeichen zum Lagern gegeben, die oft sehr verdeckten Wasserquellen, Oasen und Weideplätze zeigte, welche die einzelnen Abtheilungen des Volks beziehen und benutzen konnte".

9) Ueber die Lage von Kadesch vgl. oben S. 117 Note 5, wozu nachzutragen, dass auch *Ew.*, Gesch. II, 273 diesen Ort in derselben Gegend sucht, wie neuerdings *Wetzstein.* 10) vgl. Num. 13, 26; 32, 8; Deut. 1, 19 ff.; Jos. 14, 7. 11) Num. 10, 12. 33; 11, 3. 34. 35; 12, 16; 13, 26; vgl. 20, 1.

führtes Verzeichniss der wichtigeren Orte vor, an welchen Israel auf seiner Wanderung aus Aegypten nach Kanaan Lager aufschlug [1]). Trotzdem lässt sich dieser Weg nicht mehr mit völliger Sicherheit wieder erkennen. Denn für's erste ist es noch entfernt nicht gelungen, die Lage sämmtlicher in dem Stationenverzeichniss erwähnten Orte nachzuweisen; sodann nennt dieses Verzeichniss die Station Kadesch an sehr später Stelle [2]), obgleich Israel schon einige Monate nach dem Aufbruch vom Sinai dahin gelangte [3]); drittens endlich erwähnt das Verzeichniss den Namen Kadesch nur einmal, während Israel nach der Geschichtserzählung sowohl im 2. Jahre [4]) als im 40. Jahre [5]) dahin gekommen zu sein scheint, jedenfalls aber etwa 2 Monate nach seiner erstmaligen Anwesenheit dasselbst von seinem Gotte den Befehl erhielt, diesen Ort sofort wieder in südlicher Richtung zu verlassen [6]). Wollte man nun annehmen, Israel sei wirklich erst nachdem es alle in dem Stationenverzeichniss vorher genannten Orte passirt hatte, nach Kadesch gekommen [7]), so entstände das Missverhältniss, dass für die etwa 3monatliche Reise vom Sinai nach Kadesch, während welcher ein Weg von nur 11 Tagereisen zurückzulegen war [8]), 21 Stationen genannt wären [9]), dagegen für die folgende 38jährige Wanderung bis an den Jordan nur 9 Stationen [10]). Dieses Missverhältniss würde allerdings minder gross sein, wenn Israel nur einmal in Kadesch gewesen und von da aus direct um das Gebirge Seir herum oder durch dieses Gebirge in das Ostjordanland gezogen wäre [11]). Da indess eine

---

1) Num. 33, 2—49. 2) Num. 33, 36.

3) Num. 13, 23. 26; 14, 33; vgl. auch Dt. 1, 2.

4) Num. 13, 26; 32, 8—13; Dt. 1, 19. 5) vgl. Num. 20, 1 mit V. 14. 22 ff.; 33, 38. 6) vgl. Num. 13, 25 mit 14, 25; Dt. 1, 40.

7) So z. B. *v. Lengerke*, Kenaan S. 562; *Kn.*, Num. S. 187; *Palmer*, the desert of the Exodus pg. 508 ff.; ähnlich *Hengstenberg*, Pentateuch II, 432; *Schultz*, Deut. S. 109; *J. P. Lange*, Num. S. 298, nach welchen wenigstens die Num. 33, 16—31 genannten Stationen auf der Reise nach Kadesch berührt worden wären. 8) Dt. 1, 2. 9) Num. 33, 16—36.

10) Num. 33, 37—49. 11) So z. B. *Bunsen*, Bibelwerk V, 192; *Hitzig*, Gesch. S. 89 f. Für diese Annahme scheint auf den ersten Blick Richt. 11, 16—18 zu sprechen; indess verliert diese Stelle alle Be-

37—38jährige Dauer des Aufenthaltes in Kadesch durchaus unwahrscheinlich ist [1]), so müsste folgeweise auch die Zeit der Wüstenwanderung Israel's stark beschränkt und auf etwa 2—4 Jahre reducirt werden [2]). Allein hiegegen legen sämmtliche unserem gegenwärtigen Pentateuch zu Grunde liegenden Urkunden nicht minder Verwahrung ein [3]), als auch alle anderweitigen Nachrichten über die Dauer der Wüstenwanderung [4]). Ist aber deren 40jährige Dauer so entschieden bezeugt [5]), und kann ferner nicht bezweifelt werden, dass Israel den Zug in das Ostjordanland von Kadesch aus unternahm [6]), und ist endlich ein ununterbrochener 37jähriger Aufenthalt in Kadesch gegen alle Wahrscheinlichkeit [7]), so muss Israel zweimal dahin gezogen sein, zuerst im

---

weiskraft, sobald man sich erinnert, dass es dem hier redend eingeführten Jephta nicht darauf ankommen kann, eine vollständige Geschichte der Wüstenwanderung Israel's zu geben, sondern nur darauf, die Beziehungen Israel's zu Edom und Moab während seiner Wüstenwanderung klar zu legen. Da solche Beziehungen aber erst während Israel's Aufenthalt zu Kadesch im letzten Jahre der Wüstenwanderung eintraten, so ist auch nur an diesen Aufenthalt daselbst zu denken, so dass der Frage, ob Israel schon vordem einmal in Kadesch gewesen sei, in keiner Weise präjudicirt ist. 1) vgl. Num. 14, 25; Dt. 1, 40; 2, 1—3. 14; s. unten Note 7. 2) So unter mannichfaltigen Modificationen z. B. *Goethe* im west-östlichen Divan; Werke, Ausg. v. J. 1840. IV, 263 ff. bes. S. 266. 276 ff.; *Engelstoft*, historia populi Judaici pg. 188; *Hitzig*, Urgesch. und Mythologie der Philist. S. 169 ff.; Gesch. des Volkes Israel S. 78; *Bunsen*, Aegypten III, 332; Bibelwerk Bd. I S. CCXXVI f. Bd. V S. 201 f.; *Vaihinger*, RE. X, 49 ff.; *Kuenen*, de Godsdienst van Israël I, 144 f.; *Schenkel*, BL. IV, 249; vgl. auch *Ew.*, Gesch. II, 263; *Kn.*, Num. S. 72.

3) Ex. 16, 35; Num. 14, 25. 33. 34; 32, 13; 33, 38; Dt. 1, 3; 2, 7. 14; 8, 2. 4; 29, 4; 34, 7. 4) Am. 2, 10; 5, 25; Ps. 95, 10; Neh. 9, 21. 5) *M. Duncker*, Gesch. 4. A. I, 349. 359 lässt die Israeliten 6—7 Jahrzehnte in der Wüste und auf den Triften jenseits des Jordans verleben. 6) Num. 20, 14. 22; 21, 4; 33, 37 ff.

7) Auch das Deuteronomium lässt nicht nur nirgends die Vorstellung zu Tage treten, dass Israel etwa 37 Jahre lang sich in Kadesch aufgehalten habe, sondern schliesst sie geradezu aus. Zwar blieben die Israeliten nach 1, 46 geraume Zeit in Kadesch (zu V. 46b vgl. 9, 25), aber nach 2, 14 doch nicht länger als etwa ein halbes Jahr. Von dort aufgebrochen zogen sie

2. Jahre seit dem Auszug aus Aegypten und dann wieder im 40. Jahre [1]). Unter diesen Umständen steht zu vermuthen, dass das Stationenverzeichniss bei seiner Erwähnung von Kadesch den zweitmaligen Aufenthalt daselbst im Sinne habe, dagegen ein früherer Name dieses Verzeichnisses auf den erstmaligen Aufenthalt an diesem Orte zu beziehen sei. Nach der Geschichtserzählung des Buches Numeri kam Israel von Chazeroth aus nach Kadesch [2]). In dem Stationenverzeichniss folgt auf den Lagerort Chazeroth der Lagerort Rithma [3]). Nun heisst die westliche Hälfte des nach Kadesch führenden Wady nach den zahlreichen dort befindlichen Ginstersträuchen noch jetzt Wady Retemât [4]). Mit diesem Wady wird daher das Rithma des Stationenverzeichnisses identisch und hier demnach der Lagerplatz Israel's bei seinem erstmaligen Aufenthalt in der Gegend von Kadesch zu suchen sein [5]).

---

nach 2, 1. 3. 7 geraume Zeit in der Wüste Paran westlich von dem Gebiete der Edomiter hin und her; zu סָבַב 2, 1. 3 in dem Sinne von *sich längs der Seite eines Landes hinziehen* vgl. Gen. 2, 11. Als Israel gegen Ende seiner Strafzeit den Befehl erhielt, sich jetzt nordwärts in der Richtung nach Kanaan zu wenden (2, 3), muss es sich auch nach der Vorstellung des Deuteronomiums wieder an der nordwestlichen Grenze des Landes der Edomiter, also etwa in der Nähe von Kadesch oder in der Nähe des Berges Hor, befunden haben; denn nach 2, 8 verliess es in Ausführung jenes Befehles zunächst die Gegenden in der Nähe des Edomitergebietes, dann den durch die Araba westlich vom Gebirge Seir hinführenden Weg, dann die Hafenorte Elat und Ezjon Geber am älanitischen Meerbusen, und zog hierauf im Osten des Gebirges Seir durch das Gebiet der Edomiter (2, 4) nordwärts nach der Wüste Moab's.

1) Num. 20, 1—13 darf nicht mit *Ew.* Gesch. II, 264 f.; *Bleek*, Einl. S. 180. 226; *J. P. Lange*, Numeri S. 289 f. aus dem 3. Jahre der Wüstenwanderung datirt werden, da es nicht wahrscheinlich ist, dass Mirjam schon so bald nach dem Vorfall von Cap. 12 gestorben sein sollte; vgl. hiegegen auch V. 3b und *Kl* z. d. St., ferner Mich. 6, 4. Vielmehr ist in 20, 1 der 1. Monat des 40. Jahres gemeint.

2) vgl. Num. 12, 16 mit 13, 3. 26.

3) Num. 33, 18.

4) vgl. über diesen Wady *Robinson*, Palästina I, 313 f.; auf der Karte von *Palmer*, the desert of the Exodus, führt er ebenso wie der Wady im Südosten des Zub el-Bahri (über den letzteren Wady vgl. *Robinson* I, 137; *Palmer* S. 311) den Namen W. Erthâme.

5) So auch *Ew.*, Gesch. II, 271; *Fries*, St. und Kr. 1854 S. 85 f.;

Nach Rithma aber konnte Israel vom Sinai aus auf verschiedenen Wegen gelangen. Es konnte zunächst die westliche Küste des älanitischen Meerbusens zu erreichen suchen, indem es entweder durch den W. Nasb der Palmer'schen Karte nach di-Sahab oder durch den W. Saʿl und den W. Ghuzâle der Palmer'schen Karte zog, hierauf der Küste entlang bis Ezjon-Geber vorrücken und dann in nordwestlicher Richtung nach Kadesch abbeugen. Dass aber dieser Weg gewählt worden wäre, ist darum sehr unwahrscheinlich, weil sich das Gebirge im Westen des älanitischen Busens stellenweise der Küste so sehr nähert, dass für eine mit ihren Heerden wandernde Volksmenge von 2 Millionen Seelen der Weg bisweilen allzu beengt sein dürfte. Wäre in dem heutigen Ain el-Hudhera das biblische Chazeroth mit Sicherheit wieder zu erkennen, so wäre Israel vom Sinai aus wohl durch den W. Saʿl, den W. el-Hudhêra und den W. Elt'hî der Palmer'schen Karte in die Wüste Paran gezogen[1]. Da indess jene Identificirung von Chazeroth durchaus unsicher ist[2], so wird es immer noch das Wahrscheinlichste bleiben, dass Israel vom Sinai aus eine direct nördliche Richtung einschlug und so die „grosse und furchtbare"[3] Wüste mitten durchschnitt[4].

Nachdem Israel bereits einen Weg von drei Tagereisen zuzückgelegt hatte[5], wurde ein längerer Halt gemacht. An dieser

---

Kurtz, Gesch. II, 372; *Kl*, Num. S. 377 f.; vgl. ferner *Kn.*, Num. S. 189. Haltlos ist dagegen die Annahme von *Hengstenberg*, Pentateuch II, 430 ff.; *F. W. Schultz*, Deut. S. 109; *J. P. Lange*, Num. S. 298, welche Kadesch mit der Station Bene Jaakan (Num. 33, 31) identificiren, dessgleichen der Vorschlag von *Grätz*, Gesch. I, 398, es mit der Station Makheloth (Num. 33, 25) zusammenzustellen. 1) *Palmer* a. a. O. S. 508 glaubt in dem Namen Elt'hî den Namen Tachath des Stationenverzeichnisses (33, 26) wieder zu finden. 2) Der Name freilich entspricht sowohl nach Laut als Sinn, denn חָצֵר und حَضَر sind eins (vgl. *Del.*, Gen. S. 378 gegen *Kl*, Num. S. 246) und *hudhêra* (*hudheira*) ist das Diminutiv des letzteren; allein wie viele solcher *hudhêra's* d. i. Gehöftlein mag es zwischen dem Sinai und dem G. et-Tîh gegeben haben? 3) Dt. 1, 19; 8, 15.

4) So z. B. *Fries*, St. u. Kr. 1854 S. 85 f.; *Kurtz*, Gesch. II, 369; *Kl* z. Num. 11, 35. 5) Num. 10, 33.

Lagerstätte, welche ihren Namen von zwei über Israel verhängten Strafgerichten erhielt, zeigte sich zum ersten Mal, wie Jehova sein Volk, nachdem es zu ihm in Bundesverhältniss getreten war, nun auch in Zucht nahm. Während er bis zur Ankunft am Sinai das wiederholte ungläubige Murren stets ungeahndet hatte hingehen lassen, wurde dagegen von da an jede Aeusserung der Unzufriedenheit mit Jehova's Führungen und jeder Ungehorsam als eine Verletzung der Bundespflichten an Israel heimgesucht, damit es lerne, in der Beobachtung seiner Bundespflichten eben so treu zu sein wie Jehova. Als es sich daher jetzt über die Beschwerden der von neuem aufgenommenen Wüstenwanderung beklagte, entzündete Jehova, vermuthlich durch Blitze, einen Lagerbrand, welcher an dem einen Ende des Lagers das Gesträuch und die Zelte verzehrte. Infolgedess nannte man die Stelle des Lagers, wo jener Brand stattgefunden hatte, Tab'era d. i. Brandstätte[1]). Aber weder diese Zornesbethätigung noch das Erbarmen Jehova's, welcher auf die Fürbitte Mose's das Feuer alsbald wieder erlöschen liess, vermochte die Missstimmung des Volkes gründlich zu heben. Das Mischvolk, welches sich beim Auszug aus Aegypten an Iśrael angeschlossen hatte[2]), war des Manna überdrüssig geworden und verlangte nach Fleisch, besonders Fischen, und nach den übrigen Genüssen Aegyptens. Von ihm liessen sich auch die Israeliten zur Unzufriedenheit und zum Murren hinreissen: sie richteten an Mose die Forderung, dass er ihnen Fleisch verschaffe, und sprachen offen ihr Bedauern darüber aus, dass sie aus Aegypten weg-

---

1) Num. 11, 1—3. Mit Unrecht wird vielfach (so z. B. *Kn.*, Num. S. 47; *Hengstenberg*, Gesch. II, 164) Tabera als erste Station betrachtet, von welcher aus Israel erst nach dem sofort zu erwähnenden Kibroth hata'ava als der zweiten Station aufgebrochen sei. Da nämlich von einem solchen Aufbruch nichts berichtet wird und Tab'era auch in dem Stationenverzeichniss Num. 33, 16 nicht neben Kibroth ha-ta'ava als selbständige Station aufgeführt, überhaupt gar nicht genannt ist, so wird alles in Num. 11 Erzählte an ein und demselben Lagerplätze statt gehabt haben. Die gegentheilige Annahme hätte nur dann einigen Anhalt am Texte, wenn 11, 1 בִּקְצֵה הַמַּחֲנֶה zu übersetzen wäre *im Umfang des Lagers;* aber in diesem Falle sollte es statt בִּקְצֵה vielmehr heissen מִקְצֵה, vgl. Gen. 19, 4; 47, 2.

2) vgl. hierüber oben S. 198.

gezogen seien [1]). Ob dieses erneuten undankbaren Murrens musste Mose die schwerste Bestrafung des Volkes, möglicher Weise sogar dessen Ausrottung besorgen. Um dieses Aeusserste von seinem Volke abzuwenden, nahm er selbstverleugnend dessen Schuld auf sich. Er erklärte sich vor Gott verantwortlich für des Volkes Murren; denn ihm sei ja die Leitung des Volkes anvertraut, er aber sei ebenso wenig im Stande, das Gelüsten des Volkes zu befriedigen, als durch Ermahnung und Zuspruch solchem Gelüsten vorzubeugen und das Volk auf dem rechten Wege zu erhalten. Daher möge Gott entweder diessmal noch Gnade gegen das Volk üben, ihm selbst aber für die Zukunft Helfer in seinem Berufe beigesellen, oder aber er möge ihn hinwegnehmen, bevor er infolge seines eigenen Unvermögens das Volk den Wirkungen des göttlichen Zornes erliegen sehen müsse [2]). Durch dieses selbstverleugnende Eintreten für des Volkes Schuld liess Jehova sich überwinden. Er begabte siebenzig von den Aeltesten und Beamteten Israel's mit demselben Geiste, der auf Mose ruhte, und befähigte sie hiedurch, ihm je nach Bedürfniss in der geistlichen Leitung und Pflege des Volkes zur Seite zu stehen [3]). Zugleich erfüllte er durch einbrechende Wachtelzüge auch des Volkes Verlangen nach Fleisch in reichlichstem Maasse, diess Mal aber so, dass die Gewährung des Verlangens zugleich eine Züchtigung für

1) Num. 11, 4—6. 10. 13. 18. 20. 2) Num. 11, 11—15.

3) Num. 11, 16—17. 24—30. Durch das allerdings nur momentane (V. 25) Weissagen dieser 70 Aeltesten sollten dieselben vor dem Volke als solche legitimirt werden, auf denen der Geist Jehova's ruhe und deren Ermahnung und Zuspruch daher von diesem Geiste gewirkt sei. Ihre eigentliche Aufgabe bestand darin, das Volk durch solche Ermahnung und Zuspruch auf den richtigen Weg zu leiten und darauf zu erhalten. Dieser Aufgabe begannen sie sich auch alsbald zusammen mit Mose zum ersten Male zu unterziehen (V. 30). Es kann daher nichts irriger sein, als in der vorliegenden Erzählung nur eine andere Darstellung dessen erblicken zu wollen, was von dem zweiten Elohisten bereits Ex. 18, 17—26 (vgl. oben S. 262) erzählt worden war (so z. B. *Kn.*, Exod. S. 181; die Bücher Num., Deut. u. Jos. S. 497). Denn es ist keineswegs nur Ort und Zeit in beiden Erzählungen verschieden, sondern auch die Zahl der aufgestellten Gehülfen Mose's und die ihnen zugewiesene Aufgabe; vgl. *Ranke*, Untersuchungen II, 182 ff.

das undankbare Murren war: an dem Genuss des Wachtelfleisches, sei es nun, dass es in zu grosser Menge und mit zu grosser Gier genossen wurde, sei es dass die Wachteln sich mit Giftbeeren genährt hatten [1]), starben ihrer so viele aus dem Volke, dass man jenen Lagerplatz Kibroth ha-ta'ava d. i. Gräber des Gelüstes nannte [2]).

Der nächste Ort, an welchem sich Israel wieder etwas länger aufhielt, war Chazeroth [3]). Während es hier lagerte, trat eine

---

1) vgl. *Kn.* zu Num. 11, 33.

2) Num. 11, 16—23. 31—34. Zu den Fragen Mose's in V. 21—23 vgl. die Fragen der Jünger vor dem zweiten Speisungswunder Jesu Marc. 8, 4 und hiezu 6, 35 ff.; ferner 8, 15—21. — Die Lage von Kibroth ha-ta'ava ist noch nicht sicher zu bestimmen; keinesfalls ist es identisch mit Di-sahab am älanitischen Meerbusen (so *v. Lengerke*, Kenaan S. 559; *v. Raumer*, Paläst. S. 481 f.; *Kn.* z. Num. 11, 34. 35), aber auch schwerlich mit Erweis el-Ebeirig (so *Palmer* a. a. O. S. 257 ff. 312. 507). — Gegen die vielverbreitete Annahme, dass in Num. 11 der Jehovist dasselbe Ereigniss erzählen wolle, welches die Grundschrift bereits Ex. 16 (vgl. oben S. 251 ff.) berichtet hatte (so z. B. *Bleek*, Einl. S. 219; *Kn.*, Num. Deut. und Jos. S. 497 f.; *Nöldeke*, Untersuchungen S. 48. 74), sprechen so ziemlich alle Einzelheiten der beiderseitigen Erzählungen. Gemeinsam ist ihnen, dass das Volk murrte, was während der 40jährigen Wüstenwanderung bekanntlich nicht eben ein seltenes Vorkommniss war, und dass gegen Ende des 2. Monats sich ein grosser Wachtelzug auf das Lager Israel's niederliess, was um so weniger auffällig sein kann, als die Sinaihalbinsel alljährlich um diese Zeit von zahlreichen nach Norden zurückkehrenden Wachtelschaaren durchzogen wird. Verschieden sind beide Erzählungen darin, dass Ex. 16 Nahrungsmangel der Anlass des Murrens ist, Num. 11 dagegen das Gelüsten nach Mannichfaltigkeit der Nahrungsmittel; dass Ex. 16 dem Nahrungsmangel vornehmlich durch die Spendung des Manna abgeholfen wird, in Num. 11 dagegen das Volk mittlerweile des Manna überdrüssig geworden ist und nach Abwechselung verlangt; dass in Ex. 16 das Verlangen des Volks einfach befriedigt wird, in Num. 11 dagegen die Befriedigung mit einer Strafheimsuchung in Verbindung tritt. Aus dem וַיָּשֻׁבוּ in Num. 11, 4 erhellt, dass jedenfalls der Erzähler dieses Capitels sich dessen vollkommen bewusst war, dass ein ähnliches Murren des Volkes bereits früher berichtet worden, und dass er somit auch an der Verschiedenheit des dort und hier Berichteten zu zweifeln keinen Grund gehabt haben kann.

3) Num. 11, 35; 33, 17; vgl. oben S. 296 Note 2 über die Frage, ob Chazeroth mit Ain el-Hudhêra zusammen

neue krankhafte Erscheinung an seinem religiösen Leben zu Tage. Hatte es sich bisher schon wiederholt durch Kleinglauben und Undankbarkeit an seinem Gotte versündigt, so kam nun andrerseits, und zwar in Mose's eigener Familie, auch fleischlicher Hochmuth zum Ausbruch. Da Jehova Israel durch die Erwählung zu seinem Eigenthumsvolk vor allen anderen Völkern hoch begnadigt hatte, so hielt es sich seiner natürlichen Beschaffenheit nach für besser als alle anderen Völker und glaubte diese als tief unter ihm stehend betrachten zu dürfen. Als daher Mose, wahrscheinlich nach Zippora's Tod, eine Kuschitin, vermuthlich eine Angehörige des mit Israel aus Aegypten gezogenen Mischlingsvolkes, zum Weibe begonnen hatte[1]), hielt ihn Mirjam, und von ihr verführt auch Ahron, für verunreinigt und für unfähig, ferner noch an der Spitze des israelitischen Volkes zu stehen. An seine Stelle gedachten sie in Anbetracht dessen, dass Jehova ja auch sie zu Organen seiner Offenbarung gemacht habe[2]), fortan selbst zu treten. Da sich aber Mose mit dieser Ehe in keiner Weise[3]) versündigt hatte, so nahm sich Jehova seines getreuen Knechtes gegen den von ihm geduldig ertragenen fleischlichen Hochmuth kräftig an. Er befahl den drei Geschwistern gemeinsam zur Stiftshütte hinzutreten[4]), hielt dort Mirjam und Ahron vor, in wie viel höherem Grade er Mose zu einem Organ seiner Offenbarung gemacht habe als sie, schlug Mirjam dann mit Aussatz und liess nur auf Mose's Fürbitte wieder Heilung eintreten[5]).

---

zu stellen sei. 1) So mit *Ew.*, Gesch. II, 251 f.; *Kurtz*, Gesch. II, 390 f.; *Kl* z. Num. 12, 1 gegen *v. Lengerke*, Kenaan S. 561; *Vaihinger*, RE. X, 61; *Kn.* z. Num. 12, 1, welche an die bereits längst geehelichte Zippora denken; vgl. auch oben S. 172 Note 2. 2) vgl. Ex. 15, 20; Mich. 6, 4. 3) Auch gegen Ex. 34, 15. 16 hatte sich Mose nicht versündigt. 4) Gegen *Kn.*, Num. S. 45; *Nöldeke*, Untersuchungen S. 74, welche aus 11, 26. 30; 12, 4. 5 den Schluss ziehen, dass nach der Annahme des jehovistischen Geschichtswerkes im Widerspruch mit 2, 2. 17 die Stiftshütte ausserhalb des Lagers gestanden habe, vgl. *Kl* z. 11, 30. In 12, 4 sind Mose, Mirjam und Ahron in ein und demselben Zelte befindlich gedacht, welches sie jetzt verlassen sollen, um an den Eingang der Stiftshütte (des Vorhofs?) zu treten; in 12, 5 sind Mirjam und Ahron im Eingang der Stiftshütte stehend gedacht, welchen sie jetzt ebenfalls verlassen sollen, um noch näher zu Jehova herzuzutreten. 5) Num. 12, 1—15.

Von Chazeroth zog Israel in die Wüste Paran [1]) und lagerte sich bei Kadesch-Barnea [2]) oder Rithma [3]) am Südwestabhang der Wüste Zîn (צִן) [4]), des nordöstlichsten Theiles der Wüste Paran. Zu Ende Juli oder Anfangs August des zweiten Jahres hier angekommen [5]), stand es jetzt an der Grenze des ihm verheissenen Landes und hatte nunmehr dessen Eroberung zu beginnen [6]). Bevor es diese aber in Angriff nahm, verlangte es von Mose, dass vorerst noch sichere Kunde über die Beschaffenheit des Landes eingezogen werde [7]). Obschon bereits dieses Verlangen aus einer gewissen zweifelnden Aengstlichkeit hervorgegangen zu sein scheint, so musste Mose doch auf Befehl Jehova's dem Wunsche des Volkes willfahren, damit diesem von vorneherein jeder Entschuldigungsgrund für den Fall, dass es sich etwa der Eroberung Kanaan's weigern sollte, entzogen sei. Mose wählte nun zwölf Kundschafter aus, für jeden Stamm einen, darunter auch Kaleb für den Stamm Juda und seinen Diener Josua für den Stamm Ephraim, wandelte den Namen des letzteren, welcher bis dahin Hosea geheissen hatte, zur Mahnung an Den, von welchem sie die Behütung auf ihrem gefahrvollen Wege zu erhoffen hatten, nunmehr in den Namen Josua [8]) um und gab ihnen den Auftrag, durch das palästinische Südland [9]) bis auf das Gebirge des verheissenen Landes vorzudringen und sich über dessen Fruchtbarkeit und Wehrkraft zu unterrichten [10]). In Ausrichtung dieses Auftrages zogen sie nordwärts bis nach Hebron, erkundeten von hier aus die Verhältnisse des ganzen Landes bis zum Libanon und kehrten erst nach 40tägiger Abwesenheit wieder nach Kadesch zurück [11]). In ihrem Berichte schilderten sie das Land als

---

1) Num. 12, 16, vgl. 10, 12. 2) Num. 13, 26; 32, 8; Dt. 1, 19; Jos. 14, 7; vgl. oben S. 117 Note 5 3) Num. 33, 18; vgl. oben S. 295. 4) Num. 20, 1; 27, 14; 33, 36. 5) vgl. Num. 13, 20 und *Kn.* u. *Kl* z. d. St. 6) Dt. 1, 19—21.

7) Dt. 1, 22. 8) Num. 13, 8. 16; vgl. oben S. 259 Note 2.

9) vgl. über dieses oben S. 102 Note 4. 10) Num. 13, 1—20; Dt. 1, 23. 11) Num. 13, 21—26; Dt. 1, 24. — Nach gewöhnlicher Annahme steht Num. 13, 21 (elohistisch) in Widerspruch mit Vers 22 (jehovistisch), welch letzterer Angabe Dt. 1, 24 folge; und dieser Widerspruch ist geradezu Ausgangspunkt für die Quellenscheidung in Num. 13. 14

ein überaus ergiebiges, von Milch und Honig fliessendes, und brachten dess zum Zeichen aus dem Thale Eschkol bei Hebron ausser Granatäpfeln und Feigen auch eine Traube von der Grösse mit, dass ihrer zwei sie, um sie unzerquetscht vorzeigen zu können, an einer Tragstange zwischen sich tragen mussten [1]). Zugleich aber schilderten sie die Bewohner des Landes als sehr wehrhaft und seine Städte als sehr stark befestigt [2]). Als sich infolge dieser letzteren Mittheilung unter dem Volke eine starke Erregtheit gegen Mose kund zu geben begann, weil dieser ihm bei der Ausführung aus Aegypten den Besitz eines so schwer zu erobernden Landes wie Kanaan vorgespiegelt habe, suchte zwar

---

geworden. Im Anschluss an *Kn.*, Num. S. 61 f.; *Nöldeke*, Untersuchungen S. 75; *Schrader*, Einl. S. 389, sagt noch *Kayser*, das vorex. Buch S. 81: „Beide [der Elohist und der Jehovist] unterscheiden sich dadurch, dass ersterer das Land bis an die äusserste Nordgrenze, letzterer nur den Negeb bis Hebron auskundschaften lässt. Zu dieser sachlichen Differenz fügen nun die erwähnten Kritiker noch eine weitere u. s. w." Dass Vers 21 einem anderen Verfasser angehöre als V. 22 ist nun zwar allerdings, wie schon der gleichlautende Anfang beider Verse zeigt, richtig; dagegen muss der sachliche Widerspruch zwischen beiden in Abrede gestellt werden. Ein solcher entsteht nur dann, wenn das Verbum תּוּר in der sinnlichen Bedeutung *durchstreifen*, *durchwandern* gefasst wird. Hätte sich aber der Verfasser des Buches Numeri die Angabe des Elohisten von V. 21 nach dem ihm vorliegenden Zusammenhang in diesem Sinne zu fassen genöthigt gesehen, so hätte er unmöglich die jehovistische Angabe von V. 22 darauf folgen lassen können. Aus dem Inhalt von V. 22 ergiebt sich vielmehr, dass er das Verbum תּוּר in V. 21 ebenso gefasst hat, wie es in 13, 32b (eloh.); 14, 7 (eloh.) nothwendig und demnach auch in 13, 2. 16. 17. 25 wahrscheinlich zu fassen ist, nämlich in der übertragenen Bedeutung *auskundschaften, heimlich Nachricht über etwas einziehen.* Ist dem aber so, dann besagt V. 21 nichts weiter, als dass die Kundschafter in Kanaan eingedrungen seien und sich über das ganze Land in seiner gesammten Ausdehnung nähere Kunde verschafften; V. 22 dagegen giebt an, wie weit sie auf ihrer Kundschaftsreise gegen Norden vordringen mussten, um ihren Zweck theils durch den Augenschein, theils durch Erkundigungen zu erreichen.

1) Num. 13, 23. 27; Dt. 1, 25. Ueber die Grösse palästinischer Trauben, welche oft bis zu 10 und 12 Pfund wiegen, vgl. die Commentare z. Num. 13, 23.

2) Num. 13, 28. 29; vgl. V. 22 u. hiezu oben S. 73 ff.

Kaleb sofort beschwichtigend einzuwirken, indem er Israel zum Angriff gegen die Kanaaniter aufforderte und sicheres Gelingen des Unternehmens in Aussicht stellte [1]; allein die übrigen Kundschafter ausser ihm und Josua [2]) zogen nicht nur die Möglichkeit einer Ueberwindung der riesigen Bewohner Kanaans in Abrede, sondern erklärten auch, dass eine Ansiedelung in Kanaan nicht einmal wünschenswerth sei, da dessen Bewohner durchschnittlich einem vorzeitigen Tode erlägen [3]). Durch diese letzteren Erklärungen wurde das Volk vollends entmuthigt. Die Missstimmung wuchs. Am nächsten Morgen kam es zu offener Empörung gegen Mose wie gegen Israel's Bundesgott. Ohne Scheu erklärte das Volk, es würde den Tod in Aegypten oder in der Wüste seiner gegenwärtigen Lage vorgezogen haben, wo ihm die Eroberung eines Landes zugemuthet werde, welche ihm doch nicht gelingen könne und nur dazu führen werde, dass die Männer im Kampfe fallen, die Weiber und Kinder in die Hände der Feinde gerathen. Besser sei es, noch jetzt nach Aegypten zurückzukehren und sich zu diesem Behufe einen anderen Anführer zu wählen [4]). Vergeblich bemühten sich Josua und Kaleb, das Volk durch den Hinweis auf Jehova's Allmacht, als welche sie sicher in den Besitz des verheissenen Landes setzen werde, zum Gehorsam zurückzuführen: man bedrohte sie mit Steinigung [5]). Als so die Wogen der Empörung immer höher giengen, schritt Jehova selbst ein:

---

1) Num. 13, 30. 2) Auch nach der Darstellung des Jehovisten steht Josua ganz und gar auf der Seite Kaleb's gegen die übrigen Kundschafter, vgl. 14, 6 ff. 30; 32, 8—12 und *Kayser* a. a. O. S. 81 f. (gegen *Nöldeke* u. A.). Wenn gerade Kaleb, und nicht Josua, nach 13, 30 den Versuch macht, die Aufregung des Volkes gegen Mose zu beschwichtigen, so findet diess seine natürliche Erklärung darin, dass in dem vorliegenden Falle die Worte Kaleb's als eines völlig unabhängigen Mannes viel mehr geeignet erschienen, des Volkes Vertrauen auf Mose zu beleben, als ein Zuspruch von Seiten Josua's, des Dieners Mose's.

3) Num. 13, 31—33. Dass die damaligen Bewohner Kanaans auffallend früh starben, hat nach der Anschauung des Pentateuchs seinen Grund in den unter ihnen herrschenden gräuelhaften Sünden, vgl. Lev. 18, 24—29.

4) Num. 14, 1—4; Dt. 1, 26—28. 5) Num. 14, 6—10a; vgl. Dt. 1, 28—33.

indem er die ganze Gemeinde seine Gegenwart bei der Stiftshütte schauen liess, verkündete er Mose, er wolle Israel, da es ihm trotz aller bisherigen Macht- und Gnadenerweisungen keinen Glauben schenke, ja ihn geradezu verwerfe, durch die Pest hinraffen und die Verheissungen, welche er bisher dem Volke gegeben, auf ihn, Mose, übertragen und an ihm in noch grossartigerer Weise zur Erfüllung bringen [1]). Aber auch diessmal trat Mose wieder fürbittend für sein Volk ein [2]). Gleich als Israel die Absicht aussprach, nach Aegypten zurückzukehren, hatte er sich mit Ahron angesichts der ganzen Gemeinde zu Gebet und Fürbitte vor Jehova niedergeworfen [3]); jetzt beschwor er ihn bei seiner Ehre und bei seinem gnädigen, erbarmungsreichen Wesen, er wolle doch wieder wie schon so oft seit dem Auszug aus Aegypten Gnade für Recht ergehen lassen und dem Volke die Schuld seines Unglaubens und Ungehorsams vergeben [4]). Diese treue und selbstverleugnende Fürbitte fand zwar Erhörung, jedoch nicht, ohne dass das Volk zugleich den göttlichen Zorn zu fühlen bekam: Jehova will zwar Israel nicht verwerfen, dagegen aber auch seine Verheissungen nicht mehr an der gegenwärtigen, sondern erst an der nächstfolgenden Generation zur Erfüllung bringen. Daher soll das Volk die Grenze des verheissenen Landes wieder verlassen und schon am nächsten Tage in der Richtung nach dem Schilfmeere (dem älanitischen Golf) aufbrechen [5]). Denn nicht früher soll jetzt die Eroberung des verheissenen Landes gelingen, als bis im Laufe eines 40jährigen Umherirrens in der Wüste alle diejenigen, welche in einem Alter von 20 Jahren und darüber aus Aegypten ausgezogen sind, weggestorben sein werden. Nur Josua und Kaleb sollen zum Lohne für ihre Treue und ihren Gehorsam von diesem Geschicke ausgenommen sein [6]) und letzterer ausserdem noch gerade die Gegend des verheissenen Landes zum Erbbesitz erhalten, bis wohin er bei der Auskundschaftung des Landes vorgedrungen war, also die Stadt Hebron [7]). Die übrigen

---

1) Num. 14, 10b—12. 2) vgl. hiezu Ex. 32, 9—13.
3) Num. 14, 5. 4) Num. 14, 13—19. 5) Num, 14, 25; Dt. 1, 40. 6) Num. 14, 30; 32, 12; Dt. 1, 36. 38.
7) Num. 14, 24; Dt. 1, 36; Jos. 14, 6—14. Ueber den Sinn von

zehn Kundschafter dagegen liess Jehova durch plötzlichen Tod dafür büssen, dass sie durch ihre übertreibenden Schilderungen die Gemeinde zur Empörung gereizt hatten [1]).

Infolge der Verurtheilung zu 40jähriger Wüstenwanderung und der Strafvollstreckung an den Kundschaftern wurde das Volk von der bittersten Reue erfasst. Anstatt sich aber dem wohlverdienten Gerichte in Demuth und Geduld zu unterwerfen, wähnte es seinen Ungehorsam dadurch sühnen zu können, dass es freiwillig den Versuch machte, in Kanaan einzudringen und das Land zu erobern. Obwohl Mose von diesem Wagniss dringend abrieth, indem dasselbe nur neuer Ungehorsam gegen Jehova's jüngsten Befehl [2]) sei und daher das Unternehmen nicht gelingen könne, beharrte das Volk doch bei seinem Vorhaben. Am nächsten Morgen drang es in das kanaanitische Südland ein. Dort aber musste es erfahren, dass Jehova ihm in der That die Eroberung Kanaan's vorläufig versagt habe: Israel wurde geschlagen und über die ganze Gegend von Seir im Osten bis nach Horma im Westen versprengt [3]). Trotz alles Flehens und Weinens konnten sie Jehova's Strafbeschluss nicht mehr rückgängig machen [4]); sie mussten sich darein schicken, 40 Jahre in der Wüste zu verbringen [5]).

Bis Israel den Lagerplatz bei Kadesch wieder verliess, währte es geraume Zeit [6]): erst mussten sich dort alle Glieder des Heeres, welche in dem unglücklichen Kampfe gegen die Kanaaniter versprengt worden waren, wieder zusammen finden, und dann

---

Num. 14, 24; vgl. *Kayser* a. a. O. S. 84. 1) Num. 14, 20—38; 32, 8—13; Dt. 1, 34—36. 38—40. 2) vgl. Num. 14, 25; Dt. 1, 40.

3) Num. 14, 39—45; Dt. 1, 41—44. In Dt. 1, 44 ist statt בְּשֵׂעִיר zu lesen מִשֵּׂעִיר, vgl. *Kn.* z. d. St. Die Stadt Horma, welche bei den Kanaanitern Zephath hiess (Richt. 1, 17) und auch von den Israeliten erst infolge zweier späteren Ereignisse den Namen Horma erhielt (Num. 21, 1—3; Richt. 1, 17), hier also diesen Namen nur proleptisch führt, ist wahrscheinlich mit *Palmer*, the desert p. 377 ff., in dem Castell Sebaita im östlichen Anfang des W. el-Abde wieder zu erkennen. Die verschiedenen Ansichten über die Entstehung des Namens Horma und die Lage dieser Stadt siehe bei *Bachmann*, das Buch der Richter I, 126 f. 4) Dt. 1, 45.

5) Num. 32, 13. 6) Dt. 1, 46; nach 2, 14 übrigens nicht länger als ein halbes Jahr.

musste die Heilung der Verwundeten erst noch abgewartet werden. Ueber die Richtung, welche das Lager, nachdem es endlich von Kadesch aufgebrochen war, weiterhin einschlug, giebt zwar das Stationenverzeichniss nähere Auskunft [1]; da aber fast sämmtliche dort genannten Namen unbekannt sind, so lässt sie sich nicht näher verfolgen. Nur so viel darf als gesichert betrachtet werden, dass Israel, bald da bald dort nomadisirend und längere Zeit sich aufhaltend [2], in südlicher Richtung bis Ezjon Geber am älanitischen Meerbusen gelangte [3], hierauf sich wieder nordwärts wandte und schlieslich im Laufe des 1. Monats des 40. Jahres sich abermals in Kadesch befand [4].

Ueber die Ereignisse, welche sich in der 37jährigen Zwischenzeit zwischen dem erstmaligen Abzuge von Kadesch und der zweitmaligen Ankunft daselbst zutrugen, geht die biblische Geschichtserzählung in ähnlicher Weise und wohl auch aus denselben Gründen rasch hinweg, wie über die Ereignisse während des 400jährigen ägyptischen Aufenthaltes [5]. Ausser einigen Nach-

---

1) Num. 33, 19—36. 2) vgl. Num. 9, 20—22.

3) Dt. 2, 1; Num. 33, 35. 4) Num. 20, 1. 14. 22 ff.; 33, 37. 38; vgl. oben S. 295 Note 1. — Sind die bisherigen Ausführungen richtig, so bedarf es nicht der Annahme, dass Israel, nachdem es im 2. Jahre in Kadesch angelangt, bis in das 40. Jahr von da niemals wieder ganz weggekommen sei, und zwar weder in dem Sinne, dass Mose mit dem Heiligthum stets dort verblieben sei, während das Volk sich in der Wüste zerstreute (so *Ew.*, Gesch. II, 272; *Wetzstein* bei *Del.*, Gen. S. 583), noch in dem Sinne, dass ein Theil des Volkes ständig in Kadesch verblieb, der andere und grössere Theil aber sich durch die Wüste hin bis nach Ezjon-Geber zerstreute und Mose nun mit dem Heiligthum diesen letzteren an seinen verschiedensten Aufenthaltsorten aufsuchte, bis sich zu Anfang des 40. Jahres Alle wieder in Kadesch zusammenfanden (so *Fries*, St. u. Kr. 1854 S. 55 ff.; *F. W. Schultz*, Deut. S. 153). Auf ein fortwährendes Zusammenwohnen ganz Israel's rings um die Stiftshütte her weist dagegen das Gesetz über den Schlachtungsort für Rinder, Schaafe und Ziegen hin (Lev. 17, 1—9), welches bei der Einwanderung in das verheissene Land wieder aufgehoben wurde (Dt. 12, 15. 16. 20—25), demnach nur für die Dauer der Wüstenwanderung berechnet war, aber auch in dieser Zeit nur unter der Voraussetzung durchgeführt werden konnte, dass sich ganz Israel stets rings um die Stiftshütte her zu lagern hatte. 5) vgl. oben S. 165 f.

trägen zu der sinaitischen Gesetzgebung[1]) hat sie nur die Geschichte einer wider Mose und Ahron ausgebrochenen Empörung verzeichnet, weil Jehova dieser Empörung gegenüber das ausschliessliche Priesterthum Ahron's vor der ganzen Gemeinde von neuem und ausdrücklich bestätigte[2]). Den Verlauf der Empörung und ihrer Unterdrückung im Einzelnen zu verfolgen, ist bei der dermaligen Beschaffenheit der Erzählung sehr schwierig. Zwar für die Behauptung, dass in der vorliegenden Erzählung zwei ganz verschiedene Geschichten, die Geschichte einer Empörung des Leviten Korah gegen das ausschliessliche Priesterthum Ahron's und die Geschichte einer Empörung der Rubeniten Dathan und Abiram gegen Mose's Herrschaft über Israel, in einander gemischt seien[3]), fehlt es an zureichenden Gründen[4]). Dagegen aber sind in der jetzigen Erzählung verschiedenartige Quellenberichte in unvollkommener Weise zusammengearbeitet und leidet auch der überlieferte Text an starken Verderbnissen[5]). Soweit sich nun nach der Erzählung in ihrer dermaligen Gestalt urtheilen lässt, hatte die Empörung ihren letzten Grund in der Unzufriedenheit darüber, dass Mose und Ahron das Volk aus Aegypten weggeführt hatten, ohne ihm doch zum Besitz des verheissenen Landes Kanaan verholfen zu haben[6]). Man deutete diess dahin, dass beide böslicher Weise nur darauf ausgegangen seien, sich der Herrschaft über Israel zu bemächtigen, und glaubte sich zu dieser Annahme um so mehr berechtigt, als von ganz Israel Niemand ausser jenen beiden zum unmittelbaren Verkehr mit Jehova zugelassen war[7]). Dieser Ausschluss aller übrigen Israeliten von dem Verkehre mit Jehova galt nämlich den Unzufriedenen als eine Eigenmächtigkeit Mose's und Ahron's, durch welche sie jeder Ge-

1) Num. 15. 18. 19. 2) Num. 16. 17; vgl. auch Num. 26, 9—11 und Dt. 11, 6. 3) So *Stähelin*, krit. Untersuchungen über den Pentateuch S. 33 ff.; *Nöldeke*, Untersuchungen S. 78 ff.; *Kayser* a. a. O. S. 85 ff. 4) Auch *Ew.*, Gesch. II, 252 ff.; *Bunsen*, Bibelwerk V, 210 ff.; *Kn.*, Num. S. 80 ff.; *Graf*, d. geschichtl. Bücher S. 89 f. lassen die Empörung von Korah und von Dathan und Abiram gemeinsam in's Werk gesetzt sein. 5) So ist z. B. zu beanstanden וַיִּקַּח 16, 1; רַב־לָכֶם בְּנֵי לֵוִי 16, 7; אֲשֶׁר לְקֹרַח 16, 32. 6) Num. 16, 13. 14.
7) Vers 3. 5. 7. 9. 10. 13.

fährdung ihrer Herrschaft über das Volk vorzubeugen suchten. In der Voraussetzung, dass die Lage des Volkes sich leicht werde bessern lassen und die Einwanderung in ein fruchtbares Land unschwer zu erzielen sei, wenn auch Andere als jene Zwei direct mit Jehova verkehrten, richteten daher der Levite Korah und die Rubeniten Dathan, Abiram und On zusammen mit 250 Volksoberen und getragen von der Zustimmung der Mehrheit der Gemeinde an Mose und Ahron die Forderung, dass entsprechend dem von Jehova selbst anerkannten priesterlichen Charakter des ganzen Volkes [1]) fortan ein Jeder sich Jehova solle priesterlich nahen dürfen [2]). Dem ersten Anstürmen der Aufrührer begegnete Mose damit, dass er ihnen anheimstellte, am nächsten Morgen auch ihrerseits Jehova Räucheropfer darzubringen und hiebei zu erproben, ob es ihnen gestattet werde, Ihm zu nahen [3]). Als sie sich hiemit vorläufig zufrieden gaben, suchte er sowohl mit Korah [4]) als auch mit den Rubeniten [5]) gesonderte Verhandlungen einzuleiten, um sie zum Verzicht auf ihre gottmissfällige Forderung und zur Unterwerfung unter Jehova's Anordnungen zu bestimmen. Bei Einzelnen scheint ihm dieser Versuch auch gelungen zu sein: der Rubenite On wird nicht weiter unter den Empörern genannt und die Söhne Korah's blieben von der Strafe verschont, welche über ihren Vater hereinbrach [6]). Im Grossen und Ganzen aber hatte Mose's Bemühung keinen Erfolg [7]). Als er am nächsten Morgen zusammen mit Ahron Räucheropfer darbrachte, gesellten sich ihnen die 250 aufständischen Volksoberen mit ihren Räucherpfannen bei; dessgleichen versammelte sich auf Korah's Betreiben das ganze Volk vor der Stiftshütte, um Zeuge davon zu sein, dass Jedermann das Recht habe, sich Jehova zu nahen. Nur die Häupter der Empörung, Korah, Dathan und Abiram, scheinen sich zu Hause gehalten zu haben, um hiedurch dem Volke zu zeigen, dass sie bei ihrem an Mose gerichteten Verlangen nichts für ihre eigenen Personen erstrebten. Bevor aber noch Mose und Ahron zusammen mit den Aufständischen die

---

1) vgl. Ex, 19, 6. 2) Num. 16, 1—3. 3) Num. 16, 4—7.
4) Num. 16, 8—11. 5) Num. 16, 12—14.
6) Num. 26, 11. 7) Num. 16, 12—17.

Stiftshütte zur Darbringung des Räucheropfers betreten hatten, machte Jehova seine Gegenwart der ganzen Gemeinde sinnlich wahrnehmbar [1]). Er befahl Mose, nachdem er auf dessen Fürbitte von Vertilgung der ganzen Gemeinde Abstand genommen hatte, das Volk aufzufordern, sich aus der Nähe der Zelte Korah's, Dathan's und Abiram's zu entfernen [2]). Hierauf spaltete sich die Erde und die Häupter der Empörung sanken mit ihren Zelten und allem, was darinnen war, lebendig in die Kluft. Die Männer aber, welche den Versuch gemacht hatten, Jehova mit ihrem Räucheropfer zu nahen, wurden, während sie noch an der Thüre des Heiligthums standen, durch ein von Jehova's Herrlichkeit ausgehendes Feuer getödtet [3]).

Aber auch hiedurch war der Geist der Empörung noch nicht völlig gedämpft. Nachdem sich das Volk von seinem ersten Schreck erholt hatte [4]), rottete es sich am nächsten Tage von neuem wider Mose und Ahron zusammen und beschuldigte sie, dass sie die Ursache des Verderbens seien, von welchem gestern so viele aus der Gemeinde betroffen worden. Abermals musste daher Jehova richtend einschreiten: unter dem Volke brach plötzlich eine verheerende Seuche aus, an welcher binnen kurzer Zeit 14700 Personen hinstarben und welcher nur dadurch wieder gesteuert wurde, dass Mose und Ahron Fürbitte einlegten und letzterer zur Symbolisirung seiner Fürbitte mit einer Räucherpfanne durch die Gemeinde hinschritt und den Duft des Räucheropfers zum Himmel emporsteigen liess [5]). In der heilbringenden Wirkung dieses Räucheropfers gegenüber den unheilvollen Folgen, welche am vorhergehenden Tage der Versuch jener 250 Aufständischen hatte, Jehova ein Räucheropfer darzubringen, musste das Volk zugleich eine neue Bestätigung des ausschliesslichen Priesterthums Ahron's erblicken.

---

1) Num. 16, 18. 19. 2) Das Zelt des Leviten Korah und die Zelte der Rubeniten Dathan und Abiram standen wahrscheinlich ziemlich nahe bei einander, vielleicht sogar einander gegenüber. Denn auf der Südseite der Stiftshütte lagerte das levitische Geschlecht der Kehatiter, zu welchem Korah gehörte (Num. 16, 1), und ihnen gegenüber an der Südostecke des Lagers der Stamm Ruben; vgl. oben S. 291.

3) Num. 16, 20—17, 5; 26, 9—11; Dt. 11, 6. 4) Num. 16, 34.

5) Num. 17, 6—15; vgl. Ps. 141, 2; Apoc. 5, 8; 8, 3. 4.

Damit aber auch für alle Zukunft das Volk die ausschliessliche Berufung Ahron's als des Hauptes des Stammes Levi [1]) zum Priesterthum in Israel nicht wieder in Zweifel ziehe, liess Jehova vor den Augen des Volkes ein Zeichen geschehen, durch welches es überführt wurde, dass von sich aus keiner seiner Stämme zum Priesterthum geschickt sei, dass er aber aus freier Gnade den Stamm Levi in der Person Ahron's damit betraut habe. Zu dem Ende musste sich Mose von einem jeden der zwölf Stammhäupter je einen Stab übergeben lassen, den Namen des Stammhauptes auf den betreffenden Stab schreiben, auf den Stab des Stammes Levi den Namen Ahron's als Stammhauptes, und sämmtliche Stäbe vor Jehova in der Stiftshütte niederlegen. Als Mose am nächsten Morgen das Heiligthum wieder betrat, war von allen Stäben nur der Stab Ahron's aufgelebt [2]): er hatte Blätter und Blüthen getrieben und Mandeln gezeitigt [3]). Indem er hierauf sämmtliche Stäbe dem Volke vorzeigte und die elf dürrgebliebenen den Volkshäuptern zurückgab [4]), überzeugte sich männiglich, dass nur Ahron von Jehova zum Priesterthum erkoren sei, und mit ängstlicher Sorgfalt mied das Volk fortan jedes unbefugte Herzutreten zum Heiligthum [5]). Ahron's Stab aber wurde zufolge göttlicher Weisung für alle Zeiten im Heiligthum aufbewahrt [6]).

Dass sich Israel während seines 37jährigen Umherirrens in der Wüste ausser durch die Empörung Korah's auch noch anderweitig versündigt und Jehova's strafendes Einschreiten herausgefordert habe, wird nicht nur durch eine Aeusserung des Propheten Ezechiel [7]), sondern auch dadurch wahrscheinlich, dass es sich

---

1) vgl. Num. 17, 18. 2) Im Anschluss an die Rhabdomantie nimmt *Ew.*, Alterth. S. 344, und unter der Voraussetzung, dass „es erlaubt ist, auch hier den Buchstaben anzusehen als gesalbt mit dem Oel des symbolisch-geistigen Ausdruckes“ nimmt *J. P. Lange*, Num. S. 282 an, dass sämmtliche Stäbe noch grün waren und man nun am folgenden Morgen darauf achtete, welcher von ihnen in der Nacht am besten geblüht habe. Allein vgl. hiegegen *Kn.*, Num. S. 90 f.; *Kl*, Num. S. 277.

3) Num. 17, 16—23. 4) Num. 17, 24.

5) Num. 17, 27. 28. 6) Num. 17, 25. 26; vgl. hiezu oben S. 256 Note 1. 7) Ez. 20, 18—26; vgl. *Kl* z. d. St. — Dagegen enthält Am. 5, 25. 26 keine Rüge Israel's wegen seines Verhaltens in der

sogar noch im 40. Jahre seit dem Auszuge aus Aegypten wiederholtes Murren zu Schulden kommen liess und hiedurch neue Gerichte vernothwendigte.

Gleich bei seiner zweiten Ankunft in der Gegend von Kadesch [1]) im 1. Monat des 40. Jahres [2]) rottete es sich abermals aus Anlass von Wassermangel gegen Mose und Ahron zusammen und haderte mit ihnen darüber, dass sie es aus Aegypten hinweg in diese wasserlose und unfruchtbare Wüste geführt, wo auch noch diejenigen aufgerieben werden müssten, welche die Beschwerden der bisherigen Wanderung überdauert hatten. Mose und Ahron scheinen diesem Murren der Gemeinde weder mit einer Rüge ihres Mangels an Vertrauen noch mit einem Hinweis auf die Macht und Güte ihres Gottes entgegengetreten zu sein, sondern selbst verzagten Muthes sich sofort zur Stiftshütte begeben zu haben, um

---

Wüste; V. 26 bezieht sich nicht auf die Vergangenheit Israel's (so z. B. *Hitzig*, *G. Baur*, *Kl* z. d. St.), aber auch nicht auf die Zukunft, so dass die Strafandrohung bereits mit diesem Verse begänne (so *Ew.* u. *Schmoller* z. d. St.; *Schrader* in St. u. Kr. 1874 S. 324 ff.), sondern auf die Gegenwart zur Zeit des Propheten; vgl. *Kurtz*, Gesch. II, 421 ff.; *E. Engelhardt* in luth. Zeitschrift 1874 S. 409 ff. und theilweise *Umbreit* z. d. a. St. — Die Angabe von Jos. 5, 4—6, wonach während der Wüstenwanderung die Beschneidung unterblieb, will nicht zu einem Vorwurf gegen das Israel der Wüste verwendet sein, sondern ist daraus zu erklären, dass die Beschneidung bei den häufigen und oft lang anhaltenden Wanderungen nicht ohne die äusserste Gefahr für die Beschnittenen hätte vollzogen werden können (so auch *Kurtz*, Gesch. II, 421 f.; anders dagegen *Hengstenberg*, Pentateuch II, 16 ff.; *Kl*, Josua 2. A. S. 37 f., welche annehmen, dass, weil der Bund Jehova's mit den Vätern seit der Verurtheilung zu 40jähriger Wüstenwanderung aufgehoben gewesen sei, auch die Söhne des verworfenen Geschlechtes das Bundeszeichen der Beschneidung nicht erhalten sollten).

1) Der Ort, wo sich die im Folgenden erzählte Begebenheit zutrug, kann nicht der Wady Kadesch selbst, um welchen sich Israel früher etwa ein halbes Jahr lang gelagert hatte, ohne an Wassermangel zu leiden, gewesen sein, sondern nur eine Gegend in der Nähe von Kadesch (vgl. *Kn.* z. Num. 20, 2), wahrscheinlich die Gegend auf dem Hochplateau nordöstlich von Kadesch in der Richtung nach dem W. Murre hin (vgl. unten S. 315 Note 2). Jene ganze Gegend hiess nach Ps. 29, 8 Wüste Kadesch. 2) vgl. oben S. 295 Note 1.

vor Jehova über die verzweiflungsvolle Lage des von ihnen geführten Volkes zu klagen [1]). Jehova hiess sie mit dem im Heiligthum niedergelegten Wunderstabe [2]) zu einem in der Nähe befindlichen Felsen gehen und diesem vor versammelter Gemeinde befehlen, dass er Wasser hervorsprudeln lasse. Diesen Auftrag liessen sie zwar nicht unvollzogen: sie giengen zum Felsen und schlugen ihn zweimal mit dem Stabe, infolge wovon sich eine reichliche Wassermasse ergoss; bei der Vollziehung ihres Auftrages waren sie aber so glaubensschwach, dass sie nicht nur noch immer kein Wort der Rüge gegen die Gemeinde wegen ihres vertrauenslosen Murrens hatten, sondern sogar selbst daran zweifelten, ob dem Felsen auf ihr Geheiss Wasser entquellen werde, und diesem Zweifel auch vor der Gemeinde offenen Ausdruck gaben [3]).

---

1) Num. 20, 1—6. 2) Nicht der Stab Mose's im Unterschied vom Stabe Ahron's ist hier gemeint, so dass zwei im Heiligthum aufbewahrte Stäbe zu unterscheiden wären (*Kn.*, *Kl*, *Kurtz*), sondern, wie *Nöldeke* S. 83 und *Kayser* S. 91 annehmen, der Stab Ahron's, an welchem das Wunder des Aufblühens geschehen und welcher dann im Heiligthum niedergelegt worden war. Dieser Stab Ahron's ist aber allerdings derselbe, welchen Mose bereits nach Aegypten mitgebracht hatte, vgl. oben S. 185 Note 2. 3) Num. 20, 7—12. Die Versündigung bestand darin, dass sie an der Verwirklichung der göttlichen Zusage Zweifel hegten und der Gemeinde in V. 10^b vorhielten, wie unbillig es sei, von ihnen zu erwarten, dass sie Wasser aus dem Felsen hervorbrächten (vgl. *Nöldeke*, S. 84). Daher heisst es auch Ps. 106, 33^b, dass Mose damals mit seinen Lippen thöricht oder unbesonnen geredet habe. Die Widerspenstigkeit gegen Gottes Gebot, welche ihnen Num. 27, 14 zum Vorwurf gemacht wird, bestand darin, dass sie ohne Glaubensfreudigkeit und darum auch nur mit innerem Widerstreben dem göttlichen Befehle, Wasser aus dem Felsen hervorzulocken, gehorchten. Durch Num. 20, 11 konnte der Erzähler unmöglich andeuten wollen, dass Mose den Befehl in anderer Weise ausgeführt habe, als ihm in V. 8 befohlen worden war, dass er nämlich, statt dem Felsen den Stab bloss vorzuhalten und ihn in einem Befehlswort anzureden, ihn vielmehr ohne ein Wort zu reden, mit seinem Stabe zweimal geschlagen habe; denn hätte die Ausführung des göttlichen Befehles nicht dem Sinne, in welchem er gemeint war, entsprochen, so würde sich auch die daran geknüpfte göttliche Zusage nicht verwirklicht haben, dem Felsen somit kein Wasser entquollen sein. Dass freilich die Seele Mose's und Ahron's damals

Ob dieses vor den Ohren des ganzen Volkes ausgesprochenen Mangels an Vertrauen achtete Jehova sie für ungeeignet, Israel in das verheissene Land einzuführen, und verkündete ihnen, dass auch sie noch vor der Einwanderung in Kanaan von dem Todesgeschick ereilt werden sollen [1]). Jene Quelle aber erhielt zur beschämenden Erinnerung an Israel's Hadern mit Jehova und mit seinen Knechten Mose und Ahron den Namen Mê-merîba d. i. Haderwasser [2]).

---

trotz aller vorangegangenen Machterweisungen Jehova's, insbesondere der Wasserspendung in Rephidim (Ex. 17, 1—7), von Zweifeln so tief umnachtet sein konnte, ist befremdlich, hat aber an dem Verhalten der Jünger Jesu nach dem ersten Speisungswunder (vgl. oben S. 299 Note 2) eine vollkommene Analogie. Ein entfernteres Analogon bietet auch das Verhalten Petri vor und während der Gefangennehmung Jesu, vgl. Matth. 26, 31—35; Joh. 18, 10 mit Matth. 28, 69—75; Joh. 18, 25—27.

1) Num. 20, 12; 27, 12—14; Dt. 1, 37; 3, 23—29; 31, 2; 32, 49—51; Ps. 106, 32. — Aus der Zeit bald nach dieser Verurtheilung dürfte Ps. 90 zu datiren sein: das aus Aegypten ausgezogene Geschlecht war damals schon fast vollständig weggestorben; Greise von 70 oder 80 Jahren mussten daher damals eine Seltenheit sein, während ausserdem nach dem Alter zu urtheilen, welches Mose, Ahron, Mirjam, Josua, Kaleb erreichten, ein hundertjähriges Lebensalter in jener Zeit noch nicht als ein abnorm hohes hätte betrachtet werden können; der Schluss des Liedes scheint auf den Einzug Israel's in Kanaan als einen nahe bevorstehenden anzuspielen.

2) Num. 20, 13. 24; 27, 14; Dt. 32, 51; 33, 8; Ps. 106, 32; vgl. auch Ps. 81, 8; 95, 8. 9 und ferner *Volck*, der Segen Mose's S. 69 ff. Für die Annahme, dass Num. 20, 2—13 nur andere Darstellung des bereits in Ex. 17, 1—7 erzählten Vorfalls sei, fehlt es an allen beweiskräftigen Gründen (vgl. *Hengstenberg*, Pentateuch II, 378 ff.), und sie ist um so unwahrscheinlicher, wenn, wie neuerdings ziemlich allgemein angenommen wird, Ex. 17,2—7 dem jehovistischen Geschichtswerk angehörte und Num. 20, 1—13 wenigstens von dem Jehovisten stark überarbeitet ist (so *Nöldeke* S. 83 ff.; *Kayser* S. 90 f.; — aus welchen Gründen *Kneucker*, BL. IV, 127, das Murren des Volkes wegen Wassermangels erst durch „eine spätere Ueberlieferung" von Rephidim nach Kadesch verlegt werden lässt, ist nicht abzusehen); beide Erzählungen müssen demnach in dem Geschichtswerk des Jehovisten gestanden haben und von ihm als Berichte über verschiedene Vorgänge betrachtet worden sein. Nach *Bleek*, Einl. S. 219 f. wären in Ex. 17, 1—7 zwei verschiedene Thatsachen zusammengefasst: nach der ersteren hätte ein

Nachdem Israel in der Wüste Kadesch, wo auch Mirjam ihr Grab fand, mehrere Monate verweilt hatte[1]) und die 40jährige Strafzeit nun bald zu Ende war, wandten sich seine Gedanken mit erneuter Sehnsucht der Einwanderung in das verheissene Land zu. Es lagen drei Wege vor, auf denen es von Kadesch aus in Kanaan einzudringen suchen konnte. Es konnte direct in das Westjordanland vorrücken, und zwar entweder durch die philistäische Ebene oder durch den in den W. el-Fikre mündenden W. el-Jemen. Da es aber auf dem ersteren Wege sofort mit den kriegstüchtigen Philistern in Kampf verwickelt worden wäre[2]), der letztere Weg aber so schmal und steil ist, dass er für ein feindliches Heer, insbesondere ein Heer, welches Weiber, Kinder und Heerden mit sich führt, nicht ohne die äusserste Gefahr zu passiren ist, so zog es den Umweg durch das Ostjordanland vor. Der nächste und bequemste Weg von Kadesch dahin führte aber durch den W. el-Fikre an der Südspitze des todten Meeres vorüber durch das Gebiet der Edomiter und das Gebiet der Moabiter. Als daher Israel endlich von Kadesch aufbrach, um sich auf diesem Wege der Grenze des verheissenen Landes zu nähern, schickte es Gesandte an beide Völker voraus mit der Bitte um Gewährung eines friedlichen Durchzugs[3]). In der Hoffnung auf deren Erfüllung zog es nach Absendung der Gesandtschaft sofort über Bene-Jaakan nach Mosera[4]) in der Nähe des Berges Hor (Gebel Madara) an

---

Ort bei Rephidim den Namen Massa, nach der anderen ein Ort bei Kadesch den Namen Merîba erhalten. 1) vgl. Num. 20, 1 mit V. 22. 29; 33, 37—39. 2) vgl. hiezu auch Ex. 13, 17.

3) Num. 20, 14—17; Richt. 11, 17. 18. 4) Nach Num. 20, 22 ff; 33, 37. 38; Dt. 32, 50 zog Israel von Kadesch an den Berg Hor, wo Ahron starb. Nach dem Glossem Dt. 10, 6. 7 starb Ahron in Mosera, welches jedenfalls einerlei ist mit Moseroth Num. 33, 30. Sind die Angaben des Glossem's glaubwürdig, worüber sicher zu entscheiden bei dem Mangel an durchschlagenden Beweisgründen kaum möglich ist, so muss Mosera in der Nähe des Berges Hor gelegen haben und Israel nach seinem zweitmaligen Aufbruch von Kadesch über die Stationen Bene-Jaakan, Mosera mit dem Berge Hor, Gudgoda, Jotbatha nach dem älanitischen Meerbusen (Dt. 2, 8) gezogen sein. Dass in dem Stationenverzeichniss bei der Beschreibung des erstmalig eingeschlagenen Weges von Kadesch nach dem

der Grenze Edom's[1]), wo es die Rückkehr seiner Boten und deren Bescheid erwartete[2]). Mit der Ankunft in dieser Gegend war in-

älanitischen Meerbusen die Station Moseroth vor der Station Bene-Jaakan genannt wird (Num. 33, 30. 31), ist kein Beweis gegen die Zuverlässigkeit der Angaben von Deut. 10, 6. 7.. Denn als Israel zum erstenmal von Kadesch an den älanitischen Meerbusen zog, irrte es planlos in der Wüste umher; das zweite Mal dagegen verfolgte es bestimmte Ziele und wird daher auch die geradeste Richtung eingeschlagen haben. 1) Num. 20, 23; 33, 39.

2) Num. 20, 14 ff.; Richt. 11, 16, 17. — Nach *Jos.* ant. IV, 4. 7 und den Onomastica sowie allen Neueren wäre unter dem Berge Hor der heutige Gebel Hârûn im Südwesten des W. Mûsa bei Petra, der Hauptstadt der Edomiter, zu verstehen. Nur *Kn.* z. Num. 20, 22 vermuthet einen von ihm indessen nicht nachgewiesenen Berg im Westen des W. el-Churâr, etwas südlich vom W. el-Fikre. Gegen den Gebel Hârûn sprechen in der That die gewichtigsten Gründe. Für den, welcher von Kadesch aus in das Ostjordanland reisen will, ist der Weg an diesem Berge vorüber ein ebenso grosser als unbequemer Umweg. Einen solchen Umweg einzuschlagen, lag aber für Israel nur dann nahe, wenn es bereits wusste, dass es den directen Weg durch den W. el-Fikre und das Edomitergebiet nicht einschlagen konnte, sondern das Gebirge Seir am älanitischen Golf vorüber umziehen musste, wenn also die Gesandtschaft mit ihrem abschlägigen Bescheid bereits zurückgekehrt war. Waren aber die Gesandten schon zurückgekehrt, als Israel von Kadesch aufbrach, und hatte Edom sogar schon Miene gemacht, ihm den Durchzug durch sein Land mit gewaffneter Hand zu wehren (Num. 20, 18. 20), so konnte es unmöglich mehr wagen, bis zum G. Hârûn mitten in das Herz des Gebirges Seir vorzudringen und vollends sich dort längere Zeit, vielleicht sogar über einen Monat lang (vgl. Num. 20, 29—21, 4), aufzuhalten. Es wäre aber ferner auch nicht einzusehen, warum Israel nach dem von Edom erhaltenen abschlägigen Bescheid von Kadesch aus in der Richtung nach Petra und nicht vielmehr in südöstlicher Richtung direct nach dem älanitischen Golfe gezogen sein sollte. Und endlich liesse sich nicht begreifen, wie der kanaanitische König von Arad im Westen des todten Meeres darin, dass Israel von Kadesch in ostsüdöstlicher Richtung nach Petra zog, eine Bedrohung seines Gebietes hätte erblicken können (Num. 21, 1—3; 33, 40). Noch unbegreiflicher wäre diess, wenn Kadesch, wie *v. Raumer*, *Robinson* u. *Wetzstein* annehmen (vgl. oben S. 117 Note 5), nördlich oder nordöstlich von Petra gelegen hätte. Der Angriff des Königs von Arad auf Israel entweder zu der Zeit, wo es sich dem Berge Hor näherte (so *Fries*, St. u. Kr. 1854 S. 53 f.; *Kurtz*, Gesch. II, 430; *Kl*, Num. S. 287), oder, was dem Context der biblischen Erzählung entsprechender,

folge der Versündigung bei dem Haderwasser Ahron's Lebenszeit erfüllt. Auf Befehl Jehova's bestieg er mit seinem damaligen ältesten Sohne Eleasar und mit Mose den Berg Hor, legte dort seinem Sohne als seinem Nachfolger die hohepriesterliche Kleidung an und starb am 1. Tage des 5. Monats auf dem Gipfel des Berges in einem Alter von 123 Jahren. Ganz Israel hielt ihm eine 30tägige Todtenklage [1]). Während dieser Klagezeit hatte Israel einen Angriff des kanaanitischen Königs von Arad zurück zu weisen [2]). Als nämlich der König von Arad hörte, dass Israel auf dem Wege vorrücke, auf welchem einst dessen Kundschafter in Kanaan eingedrungen waren [3]), beschloss er, dem eroberungssüchtigen Volke sofort entgegenzuziehen und es von seiner Grenze zurück zu werfen. Bei seinem ersten Angriff gelang es ihm auch, Israel zu überraschen und eine Anzahl seiner Mannschaft gefangen

---

zur Zeit seines Aufenthaltes bei dem Berge Hor, nöthigt zu der Voraussetzung, dass der Berg Hor in der Nähe der Grenze Kanaan's zu suchen sei. Dann aber kann unter dem Berge Hor nur der Gebel Madara, welcher gegenüber der Einmündung des Wady el-Jemen in den Wady el-Fikre, somit gerade an dem auf das Amoritergebirge führenden Passe liegt, verstanden werden. Der G. Madara, ein hochragender isolirter Bergkegel, ist für jene Gegend ebenso der Berg *κατ' ἐξοχήν* (הֹר; vgl. Num. 34, 7. 8), wie der G. Hârûn für das Gebirge Seir. Ist nun aber diese Bestimmung der Lage des Berges Hor richtig, so konnte Israel von Kadesch aus nur dann den Zug dahin unternehmen, wenn es bei seinem Aufbruch von Kadesch die abschlägige Antwort der Edomiter noch nicht erhalten hatte. Israel wird daher erst kurz bevor es Kadesch verliess, die Gesandten an die Edomiter und Moabiter abgeschickt und ihnen die Gegend des Berges Hor als den Ort bezeichnet haben, wo sie wieder mit ihm zusammentreffen sollten, und der Bericht über den Erfolg der Gesandtschaft wird von dem biblischen Erzähler in Num. 20, 18—21 lediglich in sachlichem Interesse proleptisch an die Erzählung von ihrer Aussendung angeschlossen sein. Der verhältnissmässig lange Aufenthalt Israel's am Berge Hor aber wird durch die Annahme zu erklären sein, dass die Gesandten zuerst mit den Moabitern und hierauf erst mit den Edomitern verhandelten und diese letzteren Verhandlungen ausserdem nach Num. 20, 18—20 längere Zeit in Anspruch nahmen.

1) Num. 20, 23—29; 33, 37—39; Dt. 32, 50. 2) Num. 21, 1—3; 33, 40. 3) Ueber den Ausdruck דֶּרֶךְ אֲתָרִים vgl. *Kn.* u. *Kl* zu Num. 21, 1.

zu nehmen. Als dann aber Israel zum Angriff übergieng, wurde er vollständig geschlagen. Diejenigen Städte seines Gebietes, welche die Sieger auf seiner Verfolgung berührten, d. i. Zephath und dessen Nachbarstädte, wurden infolge eines Gelübdes gebannt und jene ganze Gegend von den Israeliten mit dem Namen Horma d. i. Bannung belegt [1]).

Mittlerweile kehrten auch die nach Moab und Edom abgeschickten Gesandten zurück, brachten aber ungünstigen Bescheid. Beide Völker verweigerten den Durchzug durch ihr Gebiet und Edom drohte sogar mit dem Schwerte [2]). Erneuerte Verhandlungen, welche mit Edom angeknüpft wurden, hatten nicht nur kein günstigeres Resultat, sondern führten sogar dazu, dass der edomitische König sein Heer gegen Israel aufbot [3]). So musste sich Israel denn nun entschliessen, das ganze Gebirge Seir zu umgehen und zu dem Ende zunächst wieder südwärts über die Stationen Gudgoda und Jotbatha [4]) und durch die Araba [5]) bis an den älanitischen Meerbusen zu ziehen [6]).

Auf dem Wege dahin ergoss es sich noch einmal in lautem Murren über die Beschwerlichkeit des ihm auferlegten Wüstenaufenthaltes, insbesondere darüber, dass es ihm an Brod und Wasser fehle und es sich stets von Manna nähren müsse, dieser veräch-

---

1) vgl. hiezu oben S. 305 Note 3. Ist mit Horma die Stadt Zephath und ihre Umgegend, das heutige Sebaita gemeint, so flohen die Araditer, welche wahrscheinlich durch den W. el-Jemen von dem Amoritergebirge herabgekommen waren, nach ihrer Niederlage westwärts in den W. el-Abde. An eine dauernde Occupation der eroberten Städte konnte Israel damals natürlich nicht denken. 2) Num. 20, 18; Richt. 11, 17; vgl. Dt. 23, 4. 5. 3) Num. 20, 19. 20. Die Stelle Dt. 2, 29 steht hiemit nicht in Wiederspruch, indem sie sich nicht auf die Zeit bezieht, während welcher Israel sich noch im Westen des Gebirges Seir befand, sondern auf die Zeit, wo Israel schon auf der gegen feindliche Angriffe gänzlich ungeschützten Ostseite dieses Gebirges stand. 4) Deut. 10, 7; die Lage dieser Orte ist unbekannt. 5) Dt. 2, 8. 6) Num. 20, 21; 21, 4; Dt. 2, 1—10. Die Annahme von *Kn.*, Num. S. 106 f. 189 f.; *Nöldeke*, Untersuchungen S. 85 Note 2, dass nach der elohistischen Grundschrift Israel nicht das Gebirge Seir umzogen habe, sondern quer durch dasselbe gewandert sei, lässt sich nicht wahrscheinlich machen.

lichen Speise, deren seine Seele bereits längst überdrüssig geworden sei[1]). Diess Mal züchtigte Gott sein unzufriedenes Volk dadurch, dass er Saraph-Schlangen d. i. Entzündung bewirkende Schlangen unter die Murrenden sandte und an deren tödtlichem Bisse ihrer Viele hinsterben liess. Als sich dann das Volk durch die Züchtigung zur Busse leiten liess und Mose um seine Fürbitte angieng, befahl Gott letzterem, einen ehernen Saraph zu verfertigen und ihn auf eine Panierstange zu befestigen, um dem ganzen Volke so die verwirkte Strafe zu veranschaulichen, und knüpfte hieran die Verheissung, dass wer, von einem lebenden Saraph gebissen, den ehernen Saraph anschaue, wieder genesen solle. Nur unter dieser Bedingung gewährte Gott die Heilung, weil hiedurch der bei ihm Heilung suchende Sünder zugleich genöthigt wurde, sich die durch seine Sünde verwirkte Strafe, deren Anfang er in dem Schlangenbiss bereits an sich erfahren hatte, lebendig vor Augen zu stellen, und diess zu dem Ende, um sich durch sie zu rechter Sündenerkenntniss und ernstlicher Busse bestimmen zu lassen[2]).

---

1) Num. 21, 4. 5. Die inhaltlich verwandte Erzählung 11, 4 ff. war, wie die neuere Kritik einhellig anerkennt, ebenfalls bereits in das Werk des Jehovisten aufgenommen, welchem die vorliegende 21, 5—9 angehört (nach *Ew.*, Gesch. II, 249 stammt indess die letztere von dem ältesten Erzähler ab).

2) Num. 21, 6—9; vgl. 1 Kor. 10, 9 u. Joh. 3, 14. 15, nach welch letzterer Stelle Jesus in der Weise in den Himmel erhöht werden muss, dass er dabei den Menschen das wird, was vorbildlicher Weise dem Israel der Wüste die auf die Panierstange erhöhte Schlange geworden, nämlich ein Vermittler des Heils, ein solcher aber nur unter der Bedingung, dass die Menschen sich vertrauensvoll zu ihm hinwenden und sich durch das ihm widerfahrene Geschick zugleich an die von ihnen verdiente Sündenstrafe erinnern und hiedurch zu rechter Sündenerkenntniss und Bussfertigkeit bestimmen lassen. Die verschiedenen Auffassungen der Erzählung von der ehernen Schlange siehe in meiner Abhandlung hierüber in RE. XIII, 562 ff., wo auch die Literaturangaben; zu diesen ist nachzutragen: *M. Büdinger*, ägypt. Einwirkungen auf hebr. Culte, in den Sitzungsber. der Wiener Akademie, hist. philos. Classe, 1872 S. 451 ff. (die Schlange ein an ägyptischen Cultus sich anlehnendes Sinnbild des unsichtbaren und undarstellbaren neuen Gottes der Ewigkeit und Weltherrn Jahve); *Oehler*, Theologie I, 116. 118 f. (Symbol des Abgethanseins des Uebels durch Gottes Macht und Gnade); *Merx*, BL. V, 228 ff. (referirend ohne festes Resultat).

Nachdem Israel endlich wieder am älanitischen Golf angekommen war, wandte es sich jetzt nordwärts [1]) und zog über die Stationen Zalmona, Punon und Oboth [2]) durch das Gebiet der Edomiter [3]). Als diese sich von dem starken israelitischen Heereszuge umgangen sahen, wurden sie, da die Ostseite ihres Gebirges leicht zugänglich ist und gegen einen feindlichen Angriff keine natürlichen Schutzwehren bietet, von grosser Furcht befallen und erwiesen sich jetzt gegen die Israeliten, welchen jede Feindseligkeit von Jehova untersagt war, durchaus entgegenkommend [4]). Ebenso die Moabiter [5]), deren Gebiet durch den Nachal ha-Arabim, den heutigen W. el-Ahsa, von dem der Edomiter abgegrenzt wurde [6]). Die Israeliten verzichteten übrigens darauf, ihren Weg durch das moabitische Gebiet selbst zu nehmen, sondern umzogen dasselbe vielmehr nur auf seiner Ostseite, indem sie über ‘Ijê-Abarim [7]) durch die östlich von Moab gelegene Wüste an den Arnon vorrückten und wahrscheinlich im Osten der Stelle, wo der Seil Bâlûa und der Seil Legûm zusammenfliessen, Halt machten [8]). Als sie auf dem Wege dahin den Bach Sered, den heutigen W. Ain Ferangi, welcher Moab in zwei ungefähr gleich grosse Hälften theilte, erreicht hatten, waren gerade 38 Jahre verflossen, seitdem Jehova in Kadesch diejenige Generation, welche in einem Alter von 20 Jahren und darüber aus Aegypten gezogen war, zum Hinsterben in der Wüste verurtheilt hatte, und diese Strafsentenz hatte sich inzwischen vollständig vollzogen [9]), so dass alle diejenigen, welche den Bach Sered überschritten, sich Hoffnung machen durften, das Land der Verheissung zu betreten.

In der Nähe des Lagerplatzes der Israeliten am Arnon, vielleicht

---

1) Dt. 2, 8. 2) Num. 33, 41; — 33, 42; — 21, 10; 33, 43. Die Lage dieser drei Orte ist noch nicht nachgewiesen. Punon scheint im Norden oder Nordosten von Petra gesucht werden zu müssen; siehe die Onomastica s. v. Fenon und *Φινών;* ferner *Knobel* z. Gen. 36, 41.

3) Dt. 2, 4. 4) Dt. 2, 4–7. 28. 29. 5) vgl. Dt. 2, 9. 28. 29 mit 23, 4. 5; Richt. 11, 17. 18. 6) Jes. 15, 7.

7) Num. 21, 11; 33, 44; vgl. *Kl* z. ersterer Stelle.

8) Num. 21, 13; vgl. *Kl* z. d. St. 9) Num. 21, 12; Dt. 2, 14. 15.

der Wüste von Kedemoth [1]), stiessen die Grenzen dreier verschiedener Völker zusammen: die Grenze der im Südwesten wohnenden Moabiter, der im Nordosten wohnenden Ammoniter und der im Nordwesten wohnenden Amoriter [2]). Die letztgenannten bildeten damals im Ostjordanlande zwei beträchtliche Reiche. Das eine war im Süden durch den Arnon, im Norden durch den Jabbok begrenzt, hatte Hesbon zu seiner Hauptstadt und wurde von König Sihon beherrscht [3]). Das andere Amoriterreich [4]) dehnte sich vom Jabbok im Süden bis zum Hermon im Norden und bis nach Salcha im Osten aus [5]), umfasste also ausser dem Lande Gilead im engeren Sinne auch das ganze Basan und hatte zur ersten Hauptstadt Aschtaroth [6]), zur zweiten Edreî [7]); es wurde damals beherrscht von dem riesigen Könige Og, dem letzten Spross der ostjordanischen Rephaiten [8]).

Während nun den Israeliten verboten wurde, sich gegen die stammverwandten Ammoniter trotz deren unfreundlicher Gesinnung irgend eine Feindseligkeit zu erlauben [9]), erhielten sie dagegen, als der Amoriterkönig Sihon ihnen die Bitte um Gestattung friedlichen Durchzugs durch sein Land verweigerte [10]), den Befehl, gleichwohl in sein Land einzurücken, denn Jehova wolle die Amoriter und deren Gebiet in ihre Hand geben [11]). So zog denn Israel nordwärts über den Arnon in das Land der Amoriter und lagerte sich in Beër, einem Orte, welcher noch in der Wüste lag und seinen Namen davon erhielt, dass dort Jehova eingetretenem

---

1) Dt. 2, 26; vgl. hiezu Jos. 13, 18; 21, 37; 1 Chr. 6, 64.

2) vgl. oben S. 91 und S. 78. 3) Num. 21, 21. 34; Dt. 2, 24. 26; Jos. 13, 10. 4) Dt. 31, 4. 5) Num. 21, 24; Dt. 3, 8. 10; — Salcha, das heutige Salchat, ostsüdöstlich von Bosra (Busra).

6) Jos. 9, 10; — Aschtaroth im Osten des galiläischen Meeres.

7) Dt. 1, 4; Jos. 12, 4; 13, 12; — Edreî südöstlich von Aschtaroth und ebenfalls noch im Osten des galiläischen Meeres; verschieden hievon ist das Dt. 3, 10 erwähnte Edreî, vgl. *Kn.* und *Kl* z. d. St.

8) Num. 21, 33; Dt. 3, 11; Jos. 12, 4; 13, 12; vgl. oben S. 75. — Nach *Ew.* II, 289 hätte die Stadt Jazer mit ihrer Umgegend noch ein drittes, aber kleineres amoritisches Reich gebildet, allein vgl. hiegegen Num. 21, 24 $^{b\alpha}$.

9) Dt. 2, 19; vgl. 23, 4. 5. 10) Num. 21, 21—23; Dt. 2, 26—30.

11) Dt. 2, 24. 25. 31.

Wassermangel in der Weise abhalf, dass er dem Graben des Volkes nach Wasser günstigen Erfolg verlieh. Gleichzeitig aber zog auch Sihon mit seinem ganzen Heere aus, um die Eindringlinge wieder in die Wüste zurück zu werfen. Die streitbare Mannschaft Israel's musste ihm entgegenrücken. Bei Jahaz, südöstlich von Mêdeba, nordöstlich von Dibon, erfolgte der Zusammenstoss: Sihon unterlag und wurde mitsammt seinem Heere niedergemacht. Nachdem hierauf auch noch sämmtliche übrige Bewohner der südlichen Hälfte seines Reiches von dem israelitischen Heere ausgerottet waren, kehrte dieses in das Lager nach Beër zurück [1]). Der über Sihon errungene Sieg ermöglichte Israel jetzt ein weiteres Vorrücken in dem Amoritergebiete. Von Beër zog es daher über Mattana, Nachniel und Bamoth in das Gefilde Moab's, indem es zuerst bis in die Gegend von Dibon, eine westliche, dann aber eine nördliche Richtung einschlug [2]).

Nunmehr wurde die Eroberung auch des noch übrigen ostjordanischen Amoritergebietes in Angriff genommen. Während das israelitische Lager mit der nöthigen Bedeckung in dem Gefilde Moab's zurückblieb, rückte das Heer gegen Norden vor. Rasch bemächtigte es sich der Stadt Jazer und ihrer Tochterstädte, welche noch zum Reiche Sihon's gehört hatten [3]). Hierauf drang es in das Gebiet des Königs Og ein, schlug ihn bei seiner zweiten Residenzstadt Edreî und eroberte nach und nach, aber in verhältnissmässig kurzer Frist, auch dessen ganzes Land [4]). Alle Amoriter

1) Num. 21, 16—18. 23. 24; Dt. 2, 32 ff. Dass zunächst nur die südliche Hälfte des Reiches erobert worden war, ergiebt sich aus Num. 21, 32; es muss daher die Angabe von V. 24b. 25 als eine in vorgreifender Weise zusammenfassende gemeint sein. Aus dem Anschluss von V. 32 an V. 31 ergiebt sich endlich, dass Israel erst infolge des Sieges über Sihon bei Jahaz in der südlichen Hälfte des Landes festen Fuss fasste, demnach auch die in V. 18—20 berichtete Wanderung erst in die Zeit nach jenem Siege fällt, also ebenfalls nur vorgreifend im Anschluss an V. 10—18 erzählt ist.

2) Num. 21, 18—20. Ueber die Lage der hier genannten Orte sowie über deren Verhältniss zu den Namen, welche in dem Stationenverzeichniss 33, 43—47 auftreten, vgl. *Kurtz*, Gesch. II, 461 ff. und besonders *Kl*, Num. S. 302 ff. Bezüglich des Namens „Gefilde Moab's“ vgl. oben S. 91.

3) Num. 21, 32. 4) Num. 31, 33—35; Dt. 3, 1—5. 8—12. — Nach Num. 33, 38 starb Ahron auf dem Berge Hor am 1. Tage des 5. Monats;

der beiden Reiche, Männer, Weiber und Kinder, wurden ausgerottet, die Heerden dagegen nebst der übrigen Beute verschont und in eigenen Besitz genommen [1]). Nachdem so das ganze Ostjordanland von seinen bisherigen Bewohnern bis auf geringe Reste gesäubert und das siegreiche Heer wieder in das Lager auf dem Gefilde Moab's zurückgekehrt war, brach Israel etwa zu Ende des 9. Monats von da auf und zog in die Steppen Moab's [2]) hinab, wo es östlich von Jericho und dem Jordan, westlich von dem Thale Peor, zwischen Beth ha-Jeschimoth und Abel ha-Schittim [3]), auch kurzweg Schittim [4]) genannt, sein Lager aufschlug, um dann nach völligem Ablauf des 40. Jahres von hier aus in das verheissene Land einzuwandern.

Bald nach seiner Ankunft an dieser seiner letzten Lagerstätte im Ostjordanlande durfte es noch eine neue und ausserordentliche Erfahrung von dem treuen Schutze seines Bundesgottes machen, hatte aber im Zusammenhang hiemit auch noch einmal eine schwere Versuchung zu bestehen.

---

nach 20, 29 wurde er von dem Volke 30 Tage lang beweint, so dass Israel erst mit Anfang des 6. Monats den Berg Hor verlassen zu haben scheint. Nach Dt. 1, 3—5 begann Mose bereits am 1. Tage des 11. Monats die Wiederholung des Gesetzes in den Steppen Moab's. Da nun die in Num. 22—25. 31 berichteten Begebenheiten, welche sämmtlich schon in den Aufenthalt Israel's in den Steppen Moab's fallen, ebenfalls etwa einen Monat Zeit für sich in Anspruch nehmen, so muss Israel schon zu Ende des 9. Monats dahin gelangt sein. Hienach bleiben für den Zug vom Berge Hor bis in die Steppen Moab's und für die Eroberung des Ostjordanlandes nur 3—4 Monate übrig. Diese Zeit wäre allerdings viel zu kurz, wenn Israel bei jener Eroberung lediglich auf seine eigene Kraft angewiesen gewesen wäre. Allein nach der biblischen Darstellung wurde die Ausrottung der Amoriter vorzugsweise von Jehova selbst durch Verhängung wunderbarer Plagen vollbracht; vgl. Dt. 3, 21; Jos. 24, 12 und *Kl* z. Ex. 23, 28; *Ew.*, Gesch. II, 341; ferner Ps. 44, 4.

1) Num. 21, 35; Dt. 2, 34. 35; 3, 2. 6. 7. In einzelnen Gegenden des Ostjordanlandes scheint übrigens die vollständige Ausrottung der Amoriter erst in späterer Zeit durch einzelne Streifcorps, welche nach der Ankunft Israel's in den Steppen Moab's ausgesandt wurden, vollzogen worden zu sein, vgl. Num. 32, 39. 41. 42; Dt. 3, 14.

2) Ueber die Bedeutung dieses Ausdrucks vgl. oben S. 91.

3) Num. 22, 1; 33, 48—50; Dt. 3, 29; 4, 46; 34, 6.

4) Num. 25, 1; Jos. 2, 1; 3, 1; Mich. 6, 5.

Angesichts der raschen und glänzenden Siege der Israeliten über die Amoriter und deren völliger Ausrottung, glaubte sich der Moabiterkönig Balak, Sohn Zippor's, durch die Nähe Israel's ebenfalls auf's äusserste bedroht. Er verband sich daher mit einem Midianiterstamm, welcher an der nordöstlichen Grenze seines Reiches nomadisirte und bis dahin zu dem Amoriterkönig Sihon in Abhängigkeitsverhältniss oder wenigstens in Bundesverhältniss gestanden hatte [1]). Da er aber aus dem Geschick der Amoriter die Ueberzeugung gewonnen hatte, dass gegen Israel mit offener Gewalt nichts auszurichten sei, so beschloss er, Israel zuvörderst durch Zaubersprüche bannen zu lassen, um es dann mit der Schärfe des Schwertes theils vernichten, theils vertreiben zu können [2]). Zu diesem Behufe wurde eine vornehme Gesandtschaft von moabitischen und midianitischen Aeltesten abgeordnet an Bileam, Sohn Beor's, einen berühmten Zauberer, welcher zu Pethôr in dem gebirgigen [3]) und somit nördlichen Theile Mesopotamiens wohnte [4]). Obwohl von vorneherein gewillt, der Aufforderung Folge zu leisten und über Israel den stärksten Zauberbann zu verhängen, ihm nämlich vermittelst seines eigenen Gottes zu fluchen, gab er doch vor, in der kommenden Nacht erst die Erlaubniss Jehova's hiezu einholen zu müssen. Seine Absicht gieng hiebei dahin, am nächsten Morgen den Abgesandten zu erklären, dass Jehova selbst ihm die Erlaubniss zur Bannung gegeben habe, und hiedurch den Glauben der Moabiter und Midianiter an die Kraft seiner Bann-

---

1) Gen. 36, 35; Jos. 13, 21; vgl. *Kn.* und *Kl* z. Num. 31, 8.

2) Num. 22, 6. 3) Num. 23, 7. 4) Num. 22, 2—7; vgl. Dt. 23, 5. 6; Jos. 24, 9. 10; Mich. 6, 5; Neh. 13, 2. — Ueber die Geschichte Bileam's, den Inhalt und die Abfassungszeit seiner Weissagungen vgl. ausser den eingehenden Erörterungen der neueren Commentare besonders *Bleek* in Rosenmüller's Repert. I, 34 ff.; *Steudel*, tüb. Zeitschr. für Theol. 1831 H. II S. 66 ff.; *Tholuck*, vermischte Schriften I, 406 ff.; *Hengstenberg*, Gesch. Bileam's. Berl. 1842; Gesch. II, 179 ff.; *Ew.*, Gesch. II, 300 ff.; Jahrb. der bibl. Wissensch. VIII, 1 ff. X, 46 ff. XI, 200 f.; *Kurtz*, Gesch. II, 464 ff.; *Reinke*, Beiträge IV, 177 ff.; *G. Bauer*, Gesch. der ATlichen Weiss. I, 329 ff.; *Christlieb*, moderne Zweifel S. 367 ff.; — über das Verhältniss des biblischen Bileam zu dem arabischen Weisen Lokmân vgl. *Kn.*, Num. S. 126 mit *Ew.* Gesch. II, 302 Note 1.

flüche zu befestigen. Wider Vermuthen offenbarte sich ihm aber Gott des Nachts wirklich, verbot ihm die Reise zu Balak und bedeutete ihn, dass an Israel auch kein Zauberbann haften werde. Diesem ausdrücklichen Verbote der Gottheit den Gehorsam zu weigern, durfte Bileam nicht wagen; er gab daher den Abgesandten Balak's, wenngleich widerstrebenden Herzens, einen abschlägigen Bescheid [1]).

Sofort ordnete Balak eine noch ansehnlichere Gesandtschaft an ihn ab, um ihn unter den glänzendsten Versprechungen von neuem zu einer Verfluchung Israel's aufzufordern. Obwohl nun Bileam auf das bestimmteste erfahren hatte, dass Israel's Gott eine Verfluchung seines Volkes nicht zulassen werde, und obwohl er sich dessen vollkommen klar bewusst war, dass er Jehova's Verbot nicht übertreten dürfe, hiess er doch, von Balak's Versprechungen gelockt [2]), die Abgesandten abermals eine Nacht bei ihm bleiben, indem er sich der Hoffnung hingab, Jehova habe vielleicht seinen Entschluss inzwischen geändert. Es mag daher in seiner Absicht gelegen haben, für den Fall, dass Jehova in der nächsten Nacht sein früheres Verbot nicht wiederhole, in dem Unterlassen der Wiederholung eine nachträgliche Erlaubniss zu erblicken und demgemäss dem Verlangen Balak's zu willfahren. Indess, Jehova erschien ihm auch in der nächsten Nacht, gab ihm aber jetzt, seinem Wunsche entsprechend, die Erlaubniss, zu Balak zu ziehen, jedoch mit der ausdrücklichen Einschränkung, dass er dort nur das thun dürfe, was Er ihm befehlen werde. Aus dieser Einschränkung, zusammengehalten mit der früheren Erklärung Jehova's [3]), musste Bileam erkennen, dass Jehova noch immer keine Verfluchung seines Volkes gestatten werde. Trat er nun trotzdem die Reise zu Balak an, der ihn ausschliesslich zum Zwecke einer Verfluchung Israel's berufen hatte und von welchem er in dem Falle, dass er bei persönlicher Anwesenheit seine Wünsche vereitelte, schwere Ahndung zu besorgen hatte, so konnte diess nur in der Absicht und Hoffnung geschehen, die Verfluchung Israel's dennoch irgendwie zu durchzusetzen [4]).

---

1) Num. 22, 8—14. 2) vgl. Num. 22, 37; 24, 11; 2 Petr. 2, 15 f.; Jud. 11. 3) Num. 22, 12. 4) Num. 22, 15—20.

Daher zürnte Gott, als sich Bileam am nächsten Morgen, von zwei Dienern begleitet, in solcher Absicht und Hoffnung mit den Abgesandten Balak's auf den Weg machte. Um ihm recht eindringlich zu Gemüthe zu führen, sowohl welch gefährlichen Weg er jetzt gehe, als auch wie er sich sogar von einem unvernünftigen Thiere in Erkenntniss und Befolgung des göttlichen Willens übertreffen lasse, trat ihm der Engel Jehova's mit gezücktem Schwerte entgegen. Die Eselin, welche ihm als Reitthier diente, gewahrte in instinctivem Gefühle, dass ihr eine höhere Macht den Weg vertrete, und beugte zur Seite aus. Bileam aber, welcher den Engel Jehova's nicht wahrnahm, suchte sie durch Schläge in den gewöhnlichen Weg zurückzutreiben. Als sich das Ausbeugen der Eselin und deren Misshandlung durch ihren Herrn zum zweiten und zum dritten Male wiederholt hatte, vernahm Bileam infolge göttlicher Machtwirkung die Klagelaute des von ihm geschlagenen Thieres als Worte, durch welche es sich über die ihm widerfahrene Misshandlung als eine ungerechtfertigte beschwerte. Da er aber auch durch diese wunderbare Mahnung noch nicht zur Besinnung kam und sich noch immer der Erkenntniss verschloss, dass sein dermaliger Weg ein Gotte missfälliger und darum verderblicher sei, so öffnete ihm Jehova die Augen, dass er den Engel mit dem gezückten Schwerte vor sich sah. Durch die Erscheinung und die Worte des Engels erschreckt, erbot er sich zur Umkehr, falls seine Reise dem göttlichen Willen zuwider sei. Nachdem er aber jetzt einen gründlichen Einblick in das unentrinnbare Verderben gewonnen hat, welchem er sich durch Uebertretung der göttlichen Befehle aussetzen würde, und nachdem daher jetzt mit Sicherheit zu erwarten stand, dass er vor Balak nur das reden werde, wozu Jehova ihn beauftrage, gieng dessen Weisung dahin, die begonnene Reise nunmehr zu vollenden [1]).

Bileam wagte jetzt in der That nicht mehr, sich dem Gehorsam gegen den Willen Jehova's zu entziehen. Dreimal forderte ihn Balak nach seiner Ankunft auf, Israel zu fluchen, und führte ihn zu dem Ende nacheinander auf drei Berggipfel, von welchen aus er seine Bannflüche auf das vor seinen Augen in der Tiefe

1) Num. 22, 21—35.

lagernde Volk schleudern sollte [1]), und stets war auch Bileam's innerste Intention auf eine Verfluchung Israel's gerichtet [2]); aber jedesmal sah er sich von Jehova genöthigt, Israel als sein erwähltes Volk zu benedeien [3]). Als ihn hierauf Balak zürnend entliess [4]), musste er ihm kraft göttlichen Auftrages vor seinem Weggang noch Israel's zukünftige Herrlichkeit, insbesondere das dereinstige Aufkommen eines heilschaffenden Königthums, und dagegen den Untergang aller Feinde Israel's vorausverkünden [5]). Ungelohnt begab er sich dann auf die Heimreise [6]).

Seine Heimath selbst aber scheint er nicht mehr gesehen zu haben. Nachdem er Jehova's Worte vor Balak verkündet hatte, hielt er sich von aller weiteren Rücksichtnahme auf Jehova und dessen Volk entbunden und glaubte nun seinem Missmuth, ja Hass gegen Israel, durch dessen Gott ihm grosser Reichthum und hohe Ehren entgangen waren, freien Lauf lassen zu können. Da ihn sein Rückweg zu den mit den Moabitern verbündeten Midianitern führte, so gab er ihnen den heillosen Rath, Israel dadurch mit seinem Gotte zu verfeinden, dass sie es zum Abfall von ihm verleiteten. Zu dem Ende sollten sie es unter dem Vorgeben freundschaftlicher Gesinnung und in Rechnung auf natürliche sinnliche Lüsternheit zu ihren unzüchtigen Götzenopfermahlen einladen, bei welchen sich die Frauen im Dienste des zu Beth-Peor verehrten Baal preisgaben [7]). Im Verein mit den Moabitern befolgten sie

1) Num. 22, 41; 23, 14. 28. 2) vgl. Num. 23, 3. 15 mit 24, 1.
3) Num. 23, 7—10. 18—24; 24, 3—9. 4) Num. 24. 10. 11.
5) Num. 24, 15—24. 6) Num 24, 11. 14. 25.

7) vgl. Num. 25, 1 — 3. 6. 17. 18 mit 31, 2. 15. 16. — So wenig es verkannt werden darf, dass die Erzählung von Num. 25 aus zwei verschiedenen Quellen entnommen ist (vgl. V. 1, wo die Moabiterinnen genannt sind, mit V. 6 ff., wo die Midianiterinnen auftreten; ferner V. 4. 5, wonach Mose Gericht üben soll, mit V. 8b. 9, wonach Jehova unmittelbar selbst Gericht übt; *Kn.*, Num. S. 149; *Schrader*, Einl. S. 289; *Kayser*, das vorex. Buch S. 92 f.; dagegen lässt *Ew.*, Gesch. II, 256 nur V. 1. 2 „von der Hand des fünften Erzählers", die übrigen Verse „aus dem Buch der Ursprünge" stammen), ebensowenig darf verkannt werden, dass eine Harmonisirung der beiden Bestandtheile der Erzählung durchaus der Intention ihres Zusammenarbeiters entspricht. Der oben im Texte vorliegenden Auffassung ist am nächsten verwandt die von *Kurtz*, Gesch. II, 511 ff.

diesen Rath. Israel unterlag der Versuchung, machte von den Einladungen Gebrauch und betheiligte sich an der im Dienste des Baal Peor getriebenen Unzucht [1]). Alsbald entbrannte der Zorn Jehova's. Mose musste den Richtern des Volkes [2]) befehlen, alle diejenigen aus ihren Untergebenen, welche sich an der Sünde betheiligt hatten, öffentlich hinzurichten [3]). Zugleich aber verhängte Gott über Israel eine pestartige Krankheit, welche in kurzer Zeit zahlreiche Opfer hinraffte [4]). Während nun die Seuche bereits unter dem Volke wüthete und infolgedess die Gemeinde vor dem Stiftszelte in Reue und Schmerz weinte, hatte Simei, einer der Häupter des Stammes Simeon, noch die Frechheit, die midianitische Fürstentochter Kosbi in das israelitische Lager zu führen, um mit ihr sogar hier jene götzendienerische Unzucht fortzusetzen. Als diess Pinechas, der Sohn des Hohepriesters Eleasar, gewahrte, erfasste ihn eine solche Entrüstung, dass er beiden nacheilte und sie während ihrer buhlerischen Umarmung mit einer Lanze durchbohrte. Ob dieses aus der Gemeinde selbst hervorgegangenen Bestrebens, den begangenen Frevel zu sühnen, wurde jetzt der Seuche, welcher bereits 24000 Seelen erlegen waren, wieder gewehrt [5]). Pinechas aber erhielt von Jehova die Zusage, dass bei seiner Familie das Priesterthum (Hohepriesterthum) ständig verbleiben solle [6]). Nachdem Israel nunmehr für seinen Abfall die verdiente Strafe erfahren hatte, wurde Mose beauftragt, auch an den Midianitern für ihre Verführung blutige Rache zu nehmen [7]). Eine Bestrafung der Moabiter scheint nur insoweit stattgefunden zu haben, als infolge ihrer vielfachen Versündigungen Israel untersagt wurde, in freundschaftliche Beziehungen mit ihnen zu treten

1) Num. 25, 1—3; vgl. Dt. 4, 3; Jos. 22, 17; Hos. 9, 10; Ps. 106, 28—30; ferner Ex. 34, 15. 16.

2) vgl. Ex. 18, 25. 26.

3) Num. 25, 4. 5.

4) Num. 25, 8. 9. 11; 31, 16; Dt. 4, 3; Jos. 22, 17.

5) Num. 25, 6—9. 14. 15; Ps. 106, 30. — Statt auf 24000 giebt der Apostel Paulus 1 Kor. 10, 8 die Zahl der Gestorbenen nur auf 23000 an, wahrscheinlich ein Gedächtnissfehler (so auch *Meyer*, *v. Hofm.* z. d. St.), schwerlich ein blosser Schreibfehler (so *Ew.*, Gesch. II, 256); noch anders nach älterem Vorgange *Kurtz*, Gesch. II, 515.

6) Num. 25, 10—13; über die Erfüllung vgl. *Kn.* z. d. St.

7) Num. 25, 16—18; 31, 2.

und Angehörige dieses Volkes in die Gemeinde Jehova's aufzunehmen [1]). Eine völlige Ausrottung der Moabiter wurde um so weniger in Aussicht genommen, als die Verführung Israel's zum Götzendienst in erster Linie von den Midianitern ausgegangen war und ausserdem das Land Moab's nach Jehova's Bestimmung nicht in den Besitz Israel's übergehen sollte [2]).

Bevor der Rachekrieg gegen die Midianiter begann, musste Mose eine neue Musterung des Volkes vornehmen. Die Zahl aller waffenfähigen Männer vom 20. Lebensjahre an betrug, abgesehen vom Stamm Levi, 601730 Mann; die Zahl der Leviten, welche einen Monat und darüber alt waren, belief sich auf 23000 [3]). An die Musterung schloss sich der Erlass noch einiger Verordnungen über die Rechte der Erbtöchter [4]), über die feststehenden Opferzeiten und die jedesmal darzubringenden Opfer [5]) sowie über die

---

1) Dt. 23, 4—7. 2) Dt. 2, 9.

3) Num. 26, besonders V. 1—4. 51. 62. Da die fast 39 Jahre früher vorgenommene erste Musterung der waffenfähigen Mannschaft nach Num. 1, 46; 2, 32 die Summe von 603550 Mann ergeben hatte, so war im Laufe der 40jährigen Wüstenwanderung eine wesentliche Veränderung der Gesammtzahl Israel's nicht eingetreten. Um so grösser aber war die Veränderung innerhalb der einzelnen Stämme, namentlich der Stämme Simeon und Manasse. Wodurch die starke Abnahme einzelner Stämme und die rasche Zunahme anderer bedingt wurde, lässt sich nicht mehr sicher erkennen.

	Erste Musterung.	Zweite Musterung.
Ruben	46500	43730
Simeon	59300	22200
Gad	45650	40500
Juda	74600	76500
Isaschar	54400	64300
Sebulon	57400	60500
Ephraim	40500	32500
Manasse	32200	52700
Benjamin	35400	45600
Dan	62700	64400
Asser	41500	53400
Naphtali	53400	45400
Levi	22000	23000

4) Num. 27, 1—11. 5) Num. 28. 29.

Gelübde[1]) an. In diese Zeit scheint auch die Bitte Mose's an Jehova zu fallen, er wolle ihm trotz seines Vergehens bei dem Haderwasser gestatten, das verheissene Land selbst noch betreten zu dürfen. Diese Bitte fand indess nur insoweit Erhörung, als ihm gestattet wurde, vor seinem Tode von dem Berge Nebo, einem der Gipfel des Pisga-Gebirges am nordöstlichen Ufer des todten Meeres, einen Blick in das verheissene Land zu thun[2]). Dagegen wurde ihm auf seine weitere Bitte um einen Nachfolger in der Führung Israel's die Weisung, seinen Diener Josua vor dem Hohepriester Eleasar und der ganzen Gemeinde hiezu zu bestellen und zu weihen[3]).

Nunmehr begann die Bestrafung der Midianiter. Aus jedem der zwölf Stämme Israel's wurden 1000 Mann ausgewählt. Das so gebildete kleine Heer von 12000 Kriegern, welches von Pinechas, dem Eiferer für die Reinheit Israel's, mit den silbernen Trompeten[4]) begleitet war, überfiel unvermuthet die Midianiter, schlug sie in der Kraft Jehova's, rottete alle Männer aus, tödtete dabei auch Bileam[5]), machte alle Weiber und Kinder kriegsgefangen und erbeutete einen grossen Reichthum an Heerden und anderweitigem Besitz. Ohne auch nur einen Mann verloren zu haben[6]), kehrte es sieggekrönt zu Mose zurück[7]). Dieser aber befahl den Heimgekehrten, zur Vervollständigung der an Midian begonnenen Strafe auch alle männlichen Kinder und dessgleichen alle Weiber, welche bereits einen Mann erkannt hatten und von denen daher zu vermuthen stand, dass sie sich im Dienste das Baal Peor preisgegeben hatten, niederzumachen[8]). Denn da nicht bloss einzelne Midianiter, sondern der ganze in jener Gegend nomadisirende Midianiterstamm Israel zum Abfall von Jehova zu verführen gesucht hatte, so sollte auch der Stamm als solcher ausgerottet werden, und da die Weiber als Mittel zur Verführung gedient hatten, so mussten auch sie, insoweit sie nicht von jeder Mitschuld nachweis-

---

1) Num. 30. 2) Dt. 3, 23—27; Num. 27, 12—14; vgl. Dt. 32, 49. 52. 3) Num. 27, 15—23; Dt. 3, 28. 4) vgl. Num. 31, 6 mit 10, 2. 9. 5) Num. 31, 8; Jos. 13, 22.

6) Num. 31, 49; vgl. hiezu *Kl*, Num. S. 367.

7) Num. 32, 1—12; Jos. 13, 21. 8) Num. 31, 13—17.

bar rein waren, demselben Strafgerichte verfallen. Nur die noch jungfräulichen jungen Mädchen wurden verschont [1]). Nachdem sich dann das Heer in vorschriftsmässiger Weise [2]) von der Unreinheit, mit welcher es durch Berührung der Leichen der Erschlagenen behaftet worden war, wieder gereinigt hatte [3]), wurde die gesammte reiche Beute unter Abzug eines kleinen Antheils für Jehova und die Leviten zu gleichen Hälften an die in den Kampf ausgerückten 12000 Mann und an die im Lager Zurückgebliebenen vertheilt [4]). Zum Danke dafür, dass von allen zum Kampfe ausgerückten Israeliten auch nicht ein Mann geblieben war, übergaben die Anführer des Heeres alle von ihnen erbeuteten Schmucksachen Jehova als Weihgeschenke [5]).

Bald darauf richteten die Stämme Ruben und Gad, welche einen besonders grossen Heerdenbesitz hatten, an Mose die Bitte, er möge ihnen das entvölkert daliegende Ostjordanland mit seinen trefflichen Weideplätzen zum Besitze übergeben, wogegen sie auf ein Erbtheil im westjordanischen Kanaan verzichten wollten [6]). Auf ihre Bitte gieng aber Mose nur unter der Bedingung ein, dass sie sich bereit erklärten, gleichwohl mit ihren Brüdern über den Jordan zu ziehen und ihnen bei der Eroberung Kanaan's zu helfen. Da sie diess versprachen, so gestattete er ihnen, im Süden des Ostjordanlandes einige befestigte Städte und Schaafhürden zu bauen und dort bei dem Vorrücken über den Jordan ihre Weiber, Kinder und Heerden unter der nöthigen Bedeckung [7]) zurückzulassen; dagegen solle ihnen

---

1) Num. 31, 18. 2) vgl. hiezu unten Abschnitt 4.
3) Num. 31, 19—24. 4) Num. 31, 25—47.
5) Num. 31, 48—54. 6) Num. 32, 1—5. 19.

7) Nach Num. 32, 21. 29; Dt. 3, 18. 19 könnte es scheinen, als ob einzig und allein die Weiber, Kinder und Heerden in den wiederaufgebauten Städten und den errichteten Hürden des Ostjordanlandes hätten zurückbleiben dürfen. Indess wird doch als selbstverständlich vorausgesetzt, dass diese nicht des nöthigen Schutzes durch kriegstüchtige Männer entbehren sollten. Beleg hiefür ist die Geschichte des Vollzugs des den ostjordanischen Stämmen gegebenen Befehles. Als sie mit den übrigen Stämmen in das Westjordanland einrückten, geschah diess in der Stärke von 40000 Mann (Jos. 4, 13), obwohl die Zahl ihrer Mannen von 20 Jahren und darüber etwas über 100000 betrug (vgl. oben S. 328 Note 3); und als dann später

das Land erst dann durch Josua und Eleasar als definitiver Besitz zugetheilt werden, wenn sie ihrer Verpflichtung gegen ihre Brüder dereinst nachgekommen sein würden [1]). Zugleich bestimmte er, dass auch die eine Hälfte des Stammes Manasse, welche sich bei der Eroberung Basan's ganz besonders hervorgethan hatte, im Ostjordanlande ein Erbtheil erhalten und ihr speciell Basan zugetheilt werden solle [2]).

Im Zusammenhang mit der Verfügung über das Ostjordanland wurden, wie es scheint, noch einige weitere Gesetze erlassen [3]), welche sich sämmtlich auf die Eroberung und Vertheilung Kanaan's sowie einige anderere hiemit in Verbindung stehende Verhältnisse beziehen. Von neuem wurde hiebei die schon früher wiederholt getroffene [4]) und bei der Eroberung des Ostjordanlandes auch bereits befolgte Bestimmung eingeschärft, dass bei der Eroberung Kanaan's alle seine bisherigen Bewohner gebannt d. i. schonungslos ausgerottet werden sollten [5]). Ihren Grund hat diese Bestimmung darin, dass sich die Kanaaniter vor Gott mit so schweren Sünden befleckt haben, dass seine Langmuth und Barmherzigkeit sie nicht mehr länger tragen kann und daher über sie bereits jetzt, wie vordem über das Geschlecht der Sintfluth und über die Städte des Siddimthales, das abschliessende Gericht der Vertilgung hereinbrechen muss [6]). Gerade Israel, welchem ihr Land bestimmt ist, muss das göttliche Strafurtheil an ihnen vollziehen, damit es sich hiedurch warnen lasse, durch gleiche Sünde

---

die Ausgezogenen wieder in das Ostjordanland zurückkehrten, hatten sie mit ihren hier zurückgebliebenen Brüdern die gewonnene Beute zu theilen (Jos. 22, 8); gleichwohl aber gab ihnen Josua (22, 1—3) das Zeugniss, dass sie alles das gehalten hätten, was Mose ihnen geboten hatte. Vgl. hiezu auch *Saalschütz*, mosaisches Recht S. 655. 1) Num. 32, 6—38; Dt. 3, 12—20; 29, 7; Jos. 13, 8—12. 15—32. 2) Num. 32, 33. 39—42.

3) Num. 33, 50—36, 13. 4) Ex. 23, 31—33; 34, 12. 15; vgl. ferner Dt. 7, 2. 16. 22. 24; 20, 16—18. 5) Num. 33, 50—56.

6) Gen. 15, 16; Lev. 18, 24. 25. 28; 20, 22—24; Dt. 9, 4. 5; 1 K. 21, 26; Esra 9, 11. 12; — vgl. *C. W. Robert*, caussa belli Israelitici adv. Cananaeos gesti. Marburg 1778; *Hengstenberg*, Pentateuch II, 471 ff.; *Reinke*, Beiträge I, 269 ff.; *Kn.*, Josua S. 362 ff.; *Kl*, Josua S. 12 ff.; *Oehler*, RE. XVII, 259 f.

auch ein gleiches Gericht über sich herbeizuführen [1]). Damit es sich aber nicht zu unzeitiger Milde bestimmen lasse, ihre völlige Ausrottung verabsäume und vollends sich mit ihnen vermische, wird es von vorneherein darauf hingewiesen, dass es sich in solchem Falle nicht nur der Gefahr fortwährender Befeindung von ihrer Seite aussetzen würde, sondern auch der Gefahr, durch sie zum Abfall von Jehova verleitet und infolgedess von den schwersten Gerichten heimgesucht zu werden [2]). Gleichwohl aber soll Israel nicht erwarten, dass Jehova ihm die völlige Ausrottung der Kanaaniter mit einem Male oder auch nur binnen Jahresfrist werde gelingen lassen; vielmehr werde dieselbe nur allmählich im Laufe mehrerer Jahre vollzogen werden können. Denn für's erste will Jehova verhüten, dass das Land durch eine plötzliche Ausrottung seiner bisherigen Bewohner veröde und die wilden Thiere darin überhand nehmen [3]); sodann will Jehova auch diejenigen unter den Israeliten, welche sich wegen ihrer Jugend an den ersten Kämpfen gegen die Kanaaniter noch nicht betheiligen konnten, unterweisen, wie Israel Krieg führen müsse, nämlich im Gehorsam gegen Jehova und im Vertrauen auf ihn [4]); und endlich sollten die nach den ersten Niederlagen noch übrig bleibenden Kanaaniter dazu dienen, Israel's Treue gegen Jehova zu erproben: Israel soll dadurch, dass es eine Zeit lang den Verlockungen der Kanaaniter zum Abfall von Jehova und zum Götzendienst ausgesetzt ist, den Beweis liefern, dass es treu an Jehova halte und unverrückt in seinen Wegen wandele [5]).

Die letzte Aufgabe, welche Mose noch zu erfüllen hatte, bestand darin, dem Volke den hauptsächlichsten Inhalt der Gebote, welche Jehova am Sinai und während der nachfolgenden langen Wüstenwanderung geoffenbart hatte und deren Beobachtung die Bedingung des Bundesverhältnisses mit Jehova bildete, in paränetischer Weise zu wiederholen und es von neuem auf deren Erfüllung zu verpflichten, mithin den am Sinai geschlossenen Bund

---

1) vgl. Lev. 18, 27–30; Dt. 9, 1 ff. 2) Ex. 23, 32. 33; 34, 12. 14. 15; Num. 33, 55. 56; Jos. 23, 12. 13; Richt. 2, 2. 3.
3) Ex. 23, 29. 30; Dt. 7, 22. 4) Richt. 3, 1. 2.
5) Richt. 2, 22.

zu erneuern [1]). Nachdem er sich dieser Aufgabe am 1. Tage des 11. Monats des 40. Jahres [2]) unterzogen hatte, gestaltete er seine vor dem Volke gehaltene Rede dadurch zu einem bleibenden Denkmal der auf Israel ruhenden Verpflichtung, dass er sie in ein Buch verzeichnete, welches demgemäss fortan als das Buch des Gesetzes bezeichnet wurde [3]). Zu nachträglicher Erläuterung einer Bestimmung des Gesetzbuches [4]) verordnete er ferner, dass Israel nach seiner Einwanderung in Kanaan auf dem Berge Ebal grosse Steine errichte, sie mit Kalk überziehe, alle Worte des Gesetz-

---

1) vgl. für diesen Gesichtspunkt besonders Dt. 26, 16—19; 28, 69; 29, 11. 13. 2) Dt. 1, 3. 3) Dt. 31, 9. 24. 26. Dieses Gesetzbuch, dessen schriftliche Fixirung übrigens schon 17, 18. 19 in Aussicht genommen ist, bestand aus Dt. 5—26. Diess erhellt daraus, dass der mit 5, 1 beginnende Abschnitt des Deuteronomium's in 4, 44. 45 durch die Worte eingeleitet wird: „das ist das Gesetz, welches Mose den Israeliten vorlegte; diess sind die Zeugnisse und die Satzungen und die Rechte, welche Mose zu den Israeliten redete u. s. w."; dass ferner die mit 5, 1 beginnende Rede Mose's, von einigen wenigen und leicht erkenntlichen Interpolationen abgesehen, ununterbrochen fortläuft bis 26, 19, wo sie V. 16—19 ihren naturgemässen Abschluss findet durch den Hinweis auf die Bedeutung, welche den vorangehenden Worten Mose's für Israel zukommt; dass endlich Mose, während er in Cap. 5—26 ununterbrochen und allein redete, in 27, 1 von neuem, und zwar jetzt zusammen mit den Aeltesten des Volkes, redend eingeführt wird. Vgl. hiefür ferner Jos. 8, 30—35 mit Dt. 27, 1—8. Ueber die Frage nach der Entstehungszeit der deuteronomischen Gesetzgebung (Dt. 5—26) gehen bekanntlich die Ansichten noch sehr weit auseinander. Während die Mehrzahl der neueren Kritiker (so z. B. *Ew.*, Gesch. I, 171 ff; *Riehm*, die Gesetzgebung Mosis. Gotha 1854; St. u. Kr. 1873 S. 182 ff. bes. S. 194; *Bleek*, Einl. S. 299 ff.; *Kn.*, d. BB. Num. Deut. und Josua S. 591; *Graf*, d. geschichtl. Bücher S. 4 ff.; *Schrader*, Einl. S. 322 ff.) dieselbe aus der Zeit von Hiskia bis Josia entstanden sein lassen, datirt sie *Kleinert*, das Deuteronomium S. 136 ff, aus der späteren Richterzeit (Zeit Samuel's), wogegen *Del.*, Gen. 4. A. S. 10 ff. 20 ff.; *Kurtz*, Gesch. II, 552 (vgl. ferner *Klostermann*, St. u. Kr. 1871 S. 253. 258; *Volck*, Segen Mose's S. 171 f.; *Oehler*, Theologie I, 120 f.) sie für ächt mosaisch halten. Die obige Darstellung geht von der Voraussetzung aus, dass die letzte dieser drei Annahmen die richtige sei. Da aber eine Beweisführung nur im Zusammenhang mit der Kritik des ganzen Pentateuches möglich ist, so muss an diesem Orte darauf verzichtet werden. 4) Dt. 11, 29. 30.

buches als Ausdruck des jetzt in Kanaan geltenden Rechtes darauf schreibe und sich dann abermals zu dessen Beobachtung verpflichte [1]). Die Verpflichtung soll in der Weise vorgenommen werden, dass sich sechs der Stämme Israel's auf dem Berge Garizim und sechs auf dem Berge Ebal, die Leviten aber in dem zwischen beiden Bergen befindlichen Thale aufstellen [2]), die letzteren dann in zwölf Sprüchen die Uebertreter der verschiedenen Bestimmungen des Gesetzes mit dem Fluche belegen und das ganze Volk jeder einzelnen Verfluchung durch ein feierliches Amen seine Zustimmung gebe [3]). Hierauf sollen die auf dem Berge Garizim stehenden Stämme mit lauter Stimme die Segnungen aussprechen, welche Jehova seinem Volke für den Fall treuen Gehorsams gegen seine Gebote verheissen hat [4]); endlich sollen die auf dem Berge Ebal stehenden Stämme ebenso die Fluchgeschicke ausrufen, womit Jehova das Volk im Falle der Untreue und des Ungehorsams bedroht hat [5]). Nachdem Mose hierauf auch noch jene zwölf Fluchworte, sowie die Segensverheissungen und die Strafandrohungen in das Gesetzbuch eingetragen hatte [6]), übergab er es den Priestern und den Aeltesten des Volkes mit der Weisung, es im Heiligthum in der Nähe der Bundeslade aufzubewahren und an jedem Sabbathjahre, somit alle sieben Jahre, am Laubhüttenfeste dem versammelten Volke vorzulesen [7]). Damit aber Israel schon von vorneherein wisse, dass sich Jehova durch seine wiederholten Verpflichtungen zur Treue und zum Gehorsam über die wirkliche Beschaffenheit seines Herzens nicht täuschen lasse, vielmehr seinen zukünftigen Abfall schon jetzt voraussehe, musste Mose ein Lied verfassen, aufschreiben, dem Volke vortragen und einprägen, welches die Treue und Gerechtigkeit Jehova's und da-

---

1) Dt. 27, 1—10. 2) Dt. 27, 11—13; vgl. Jos. 8, 33.

3) Dt. 27, 14—26. 4) Dt. 27, 12 und 28, 1—14.

5) Dt. 27, 13 und 28, 15—68. Wie letztere Stelle die Worte enthält, welche die Stämme auf dem Ebal sprechen sollen, so 28, 1—14 die Worte, welche vom Garizim her ertönen sollen. 6) Dass auch Dt. 27, 12—28, 68 in dem Gesetzbuche Mose's gestanden hat, ergiebt sich aus Jos. 8, 34. Dagegen sind die in Dt. 27, 1—11 enthaltenen mosaischen Anordnungen der Form nach überarbeitet und bildeten in ihrer derzeitigen Gestalt keinen Bestandtheil des Gesetzbuches. 7) Dt. 31, 9—13. 26.

gegen Israel's schnöden Undank darstellt und im Anschluss hieran ausführt, wie Jehova nicht umhin kann, Israel mit Strafgerichten heimzusuchen, aber auch inmitten seines Zornes nie seines Erbarmens vergessen werde [1]).

Da Mose infolge seiner Versündigung bei dem Haderwasser damit gestraft worden, dass er Israel nicht in das verheissene Land sollte einführen dürfen, so war seine Lebensaufgabe jetzt erfüllt und die Zeit seines Endes herangenaht. Vor seinem Abscheiden ermahnte er noch wiederholt seinen bisherigen Diener und nunmehrigen Nachfolger Josua zu festem Vertrauen auf Jehova's allmächtigen Beistand [2]) und verkündete in einem an den Segen Jakob's sich anschliessenden Abschiedssegen den zwölf Stämmen seines Volkes die fröhlichen Geschicke weissagend voraus, welchen ein jeder von ihnen sonderlich entgegenzusehen habe [3]). Dann begab er sich zufolge göttlicher Weisung [4]) auf den Berg Nebo, um dort einsam zu sterben. Nachdem er von dem Gipfel noch einen Blick auf das schöne Land geworfen, welches Jehova seinem auserwählten Volke zu geben soeben im Begriffe stand [5]), wurde er in einem Alter von 120 Jahren und bei noch ungeschwächter Kraft zu seinen Vätern versammelt. Gott selbst begrub ihn, natürlich durch den Dienst seiner Geistwesen, in jenem ehemaligen Moabitergebiete und Niemand hat je sein Grab erfahren [6]).

---

1) Dt. 31, 14 — 22. 25 — 30; 32, 44. Das Lied selbst ist enthalten in Dt. 32, 1—43. Die Verschiedenheit der Urtheile über dessen Authentie siehe in den Commentaren und Einleitungen; vgl. ferner *W. Volck*, Mosis canticum cygneum. Nördl. 1861; *A. Kamphausen*, das Lied Mose's. Leipzig 1862; *K. H. Sack*, die Lieder in den hist. BB. des ATes S. 65 ff.; *A. Klostermann*, St. u. Kr. 1871. S. 249 ff. 1872 S. 230 ff. 450 ff.

2) Dt. 31, 7. 8. 23. 3) Dt. 33; vgl. hiezu *K. H. Graf*, der Segen Mose's. Leipzig 1857; *W. Volck*, der Segen Mose's. Erl. 1873. Dieser Segen erhebt nicht den Anspruch, von Mose selbst niedergeschrieben zu sein. Einleitung und Schluss sind in ihrer gegenwärtigen Gestalt nicht mosaisch, vgl. V. 4. 27. 28. Die Sprüche über die einzelnen Stämme dagegen dürften als ächt mosaisch anzuerkennen sein, vgl. besonders *Volk* a. a. O. S. 154 ff., der indess S. 159 f. auch Eingang und Schluss für mosaisch erklärt. 4) Dt. 32, 49—51. 5) Dt. 34, 1—4.

6) Dt. 34, 5 — 7. Gemäss seiner Annahme von einer nur vierjährigen Dauer der Wüstenwanderung lässt *Hitzig*, Gesch. S. 95, Mose nur ein Alter

Israel aber beweinte seinen Tod wie vor einem halben Jahre den Tod Ahron's dreissig Tage lang [1]).

Mit dem Ende dieser Klagezeit scheint auch der letzte Monat des 40. Jahres seit dem Auszug aus Aegypten und somit die Zeit, welche Israel nach Jehova's Strafurtheil auf dem Wege nach dem verheissenen Lande zuzubringen hatte, zu Ende gewesen zu sein.

Vierter Abschnitt. Die göttliche Lebensordnung für Israel oder das mosaische Recht.

Vgl. die einschlagenden Abschnitte in den Werken über biblische Archäologie von *Jahn*, *Rosenmüller*, *Saalschütz*, *de Wette*, *Ewald*, *Keil* u. A.; die betreffenden Partien in den Werken über biblische Theologie von *H. Schultz*, *Oehler*, *Ewald* u. A.; zahlreiche Artikel in *Winer's* Realwörterbuch, *Herzog's* Realencyklopädie, *Schenkel's* Bibellexikon, *Riehm's* Handwörterbuch des bibl. Alterthums (im Erscheinen begriffen). — *C. Sigonius*, de republica Hebraeorum. Frankfurt 1585 u. o. *Th. Goodwin*, Moses et Aaron seu civiles et ecclesiast. ritus antiquorum Hebraeorum. Oxford 1616 u. o. *P. Cunaeus*, de republica Hebraeorum. Leyden 1617 u. o. *J. Selden*, de successionibus in bona defuncti ad leges Ebraeorum. London 1631; de successione in pontificatum Ebraeorum. London 1636; de jure naturali et gentium. London 1640; de anno civili et calendario. London 1644; uxor ebraica seu de nuptiis et divortiis. London 1646; de synedriis et praefecturis juridicis. London 1650. *Const. L'Empereur ab Opwyck*, de legibus Ebraeorum forensibus. Leyden 1637. *Bonav. Corn. Bertram*, de politia judaica tam civili quam ecclesiast. Leyden 1651. *J. H. Hottinger*, juris Hebraeorum leges CCLXI. Zürich 1655. *K. Iken*, antiquitates hebr. Bremen 1730 u. o.; de institutis et cerimoniis legis mosaicae ante Mosen. Bremen 1752. *J. D. Michaelis*, mosaisches Recht. Frankfurt 1770 ff. (2. A. 1775 ff.). *J. Salvador*, histoire des institutions de Moïse et du peuple hébreu. Paris 1828 (deutsch von *Essenna*. Hamburg 1836). *K. D. Hüllmann*, Staatsverfassung der Israeliten. Leipzig 1834. *J. L. Saalschütz*, das mosaische Recht. Berlin 1848 (2. A. 1853).

---

von 84 Jahren erreichen. — Das Begräbniss durch Gott selbst sollte nicht etwa einem abgöttischen Cultus seiner Todtengebeine vorbeugen, sondern ihn in einer Weise auszeichnen, wie ähnlich, nur in höherem Grade, Henoch und Elia bei ihrem Scheiden von dieser Erde ausgezeichnet wurden. Vgl. Matth. 17, 3; Jud. 9; ferner *Kurtz*, Gesch. II, 536 ff.; *Kl* z. Dt. 34, 6.

1) Dt. 34, 8.

J. Schnell, das israelitische Recht. Basel 1853. *L. Diestel*, die Theokratie Israel's. Greifswald 1864. *F. E. Kübel*, die sociale und volkswirthschaftliche Gesetzgebung des ATes. Wiesbaden 1870. Vgl. auch *Bunsen's* Bibelwerk V, 385 ff. (Die Urkunden der mosaischen Gesetzgebung oder Pandekten des mosaischen Rechts).

Das Urtheil über Umfang und Inhalt des mosaischen Rechtes ist wesentlich abhängig von dem Urtheil über die Entstehung des Pentateuchs. Der Pentateuch lässt zwar alle in ihm enthaltenen Gesetze durch Mose's Vermittelung gegeben sein und im Anschluss hieran führt das israelitische Bewusstsein, soweit es sich rückwärts in die Vergangenheit verfolgen lässt, den Ursprung des ganzen in Israel geltenden Rechtes auf Mose als Vermittler zurück. Dagegen aber behauptet der Pentateuch nur von der einen Hälfte seiner Gesetze [1]) ausdrücklich, dass sie von Mose selbst niedergeschrieben seien [2]), während er über die schriftliche Fixirung der anderen Hälfte keine Auskunft giebt, also wohl der Ansicht ist, dass diese Gesetze nicht durch Mose selbst, vielleicht nicht einmal alle in der mosaischen Zeit niedergeschrieben worden seien. Die folgende Darstellung geht von der Voraussetzung aus, dass das ganze im Pentateuch verzeichnete Recht theils direct theils indirect auf Mose zurückzuführen ist [3]).

Wie sich die Gesetzgebung der meisten Völker des Alterthums im Unterschiede von der Gesetzgebung der modernen Völker gleicherweise über das natürlich sittliche und über das religiöse Leben verbreitet, ebenso auch bei Israel. Bei letzterem hat diese Thatsache darin ihren Grund, dass es von Gott überhaupt nur zu dem heilsgeschichtlichen Zwecke in's Dasein gerufen worden war, um auf der natürlichen Grundlage nationaler Selbständigkeit ein religiöses Gemeinwesen zu bilden, aus welchem das Heil für die ganze Welt erwachsen sollte [4]). Da hienach bei dem israelitischen Volke das bürgerliche Gemeinwesen nicht Selbstzweck, sondern

1) Ex. 20, 19—23, 33; 34, 11—26; Dt. 5—26.

2) Ex. 24, 4. 7; 34, 27; Dt. 31, 9. 24. 26.

3) Ueber die Unhaltbarkeit des Beweises, welchen man hiegegen aus Jer. 7, 22 ff. hat entnehmen wollen, vgl. *Oehler*, RE. XII, 227 f.; *Kl* und *Nägelsbach* z. d. angef. Stelle.

4) vgl. oben S. 96 f.

nur Mittel zum Zwecke war, so durfte auch sein natürlich sittliches Leben nicht eigener freier Entwickelung überlassen, sondern musste ebenso wie sein religiöses Leben durch Gott selbst normirt werden [1]). Insofern sich nun die göttliche Normirung gleicherweise auf den Bereich des natürlich sittlichen wie auf den Bereich des religiösen Lebens bezog, bildete das israelitische Gemeinwesen — und es allein im Umfang der ganzen Geschichte — in Wirklichkeit eine Theokratie [2]).

Da das israelitische Recht im Pentateuch weder in systematisch geordneter Gestalt vorliegt, noch auch Handhaben zur Aufstellung eines eigenen Systems bietet, so wird es am naturgemässesten in thunlichstem Anschluss an die Gliederung des modernen Rechtes dargestellt.

Erster Theil. Das öffentliche Recht.

Kap. 1. Das Volk und seine Gliederung.

1) *Den Volksbestand* Israel's bildeten zunächst alle Nachkommen des Patriarchen Jakob. Zur vollen Existenzberechtigung innerhalb dieses Volkes gehörte aber für den männlichen Israeliten, dass er beschnitten sei. Nichtbeschnittene Israeliten wurden mit der Strafe der Ausrottung bedroht [3]). Direct ausgeschlossen von der Volksgemeinde Israel's waren diejenigen, welche entmannt waren, oder in Blutschande erzeugt waren, oder von einem in Blutschande Erzeugten abstammten [4]).

Aber auch Angehörige fremder Völker konnten in die Volksgemeinde Israel's aufgenommen werden. Bedingung für die Aufnahme war die Beschneidung [5]). Von der Aufnahme waren ausgeschlossen nur 1) die Angehörigen der sieben kanaanitischen Völkerschaften [6]); 2) die Amalekiter [7]); 3) die Ammoniter und

1) Hiedurch ist nicht ausgeschlossen, dass sich manche Bestimmungen der mosaischen Gesetzgebung an altes Herkommen in Israel anlehnten, auch wohl einzelne herkömmliche Einrichtungen, wie z. B. die patriarchalische Gliederung des Volkes, ohne förmliche Sanction beibehalten wurden.

2) Der Name Theokratie findet sich zum erstenmal bei *Jos.* c. Ap. II, 16.

3) Gen. 17, 14. 4) Dt. 23, 2. 3. 5) Ex. 12, 48. 49.

6) Ex. 23, 33; 34, 12; Num. 33, 52 ff.; Dt. 7, 1—3. 22; 20, 16—18; vgl. hiezu oben S. 331 f. 7) Dt. 25, 17—19.

Moabiter für immer [1]); 4) die Edomiter und Aegypter während der nächsten beiden Generationen nach dem Auszug Israel's aus Aegypten [2]).

Nichtisraeliten durften sich, insoweit sie nicht zu den Kanaanitern oder Amalekitern gehörten, unbehelligt als גֵּרִים oder תּוֹשָׁבִים [3]) auf beliebige Zeit unter Israel niederlassen, in und mit Israel Handel treiben [4]) und wurden ausdrücklich von dem Gesetze geschützt [5]), waren aber als solche stets von den eigentlichen Israeliten scharf unterschieden [6]), hatten an einzelnen Rechtswohlthaten, welche das Gesetz den Israeliten zuspricht, keinen Antheil [7]) und mussten sich, so wenig auch ein Bekenntniss zu Israel's Gott Jehova von ihnen verlangt wurde, doch alles dessen enthalten, wodurch die Ehrfurcht vor Jehova, in dessen Lande sie wohnten und dessen Schutz sie genossen, verletzt worden wäre [8]).

2) *Die Gliederung* des israelitischen Volkes [9]) war eine wesentlich patriarchalische [10]). Es zerfiel zunächst in 13 Stämme

---

1) Dt. 23, 4—7. 2) Dt. 23, 8. 9; anders *Kn.*, *F. W. Schultz*, *Kl* z. d. St. 3) Ueber die Bedeutung beider Ausdrücke vgl. *Kn.* z. Ex. 12, 49. 4) Lev. 25, 47. 5) Ex. 22, 21; 23, 9; Lev 19, 33 f.; Dt. 10, 18 f.; 24, 17 f.; 27, 19. 6) Dt. 1, 16.

7) Dt. 15, 3; 23, 21. 8) Sie mussten sich enthalten der Lästerung Jehova's (Lev. 24, 16), der blutigen Verehrung des Moloch (Lev. 20, 2), der Entweihung des Sabbaths und des Versöhnungstages (Ex. 20, 10; 23, 10; Dt. 5, 14; — Lev. 17, 29), des Gebrauchs von Sauerteig während der Passahzeit (Ex 12, 19), des Blutgenusses (Lev. 17, 10—16; vgl. hiezu Dt. 14, 21), der Blutschande (Lev. 18, 26) und des Verharrens in der Unreinheit, welche aus der Berührung einer Leiche erwuchs (Num. 19, 10. 20). Sie durften aber wie die Israeliten Jehova Opfer darbringen (Lev. 17, 8; 22, 18. 25; Num. 15, 29) und waren dann zu genauer Beobachtung des von Jehova vorgeschriebenen Rituals, insbesondere zur Benützung der von Jehova erwählten Opferstätte verpflichtet (Lev. 17, 8. 9).

9) vgl. hierüber *Winer*, RWB. s. v. Stämme; *Ew.*, Alterth. S. 319 ff.; *Kn.*, z. Ex. 6, 14 einerseits und *Kl*, Arch. II, 195 ff.; *Oehler*, RE. XIV, 768 ff. andererseits gegen *Saalschütz* S. 29 ff.; *Kurtz*, Gesch. II, 32 ff.

10) Obgleich die Gliederung des Volkes im Wesentlichen auf dem patriarchalischen Principe beruhte, so scheinen dabei im Einzelnen doch auch noch weitere Factoren mitgewirkt zu haben, so namentlich die Rücksicht

(שֵׁבֶט, מַטֶּה)[1] nach der Zahl der zwölf Söhne Jakob's, nur dass Joseph nicht bloss einen, sondern zwei Stämme begründete, nämlich den Stamm Ephraim und der Stamm Manasse[2]). Statt 13 werden aber überall nur 12 Stämme gerechnet, indem entweder Ephraim und Manasse doch wieder nur als die Einheit des Stammes Joseph bildend angesehen werden[3]), oder gewöhnlicher der Stamm Levi wegen seiner besonderen Stellung zu Jehova und seiner besonderen Besitzverhältnisse[4]) nicht mitgezählt wird. — Der Stamm zerfiel wieder in mehrere Geschlechter (מִשְׁפָּחָה, אֶלֶף)[5]), deren jedes von einem Enkel, Urenkel[6]) oder auch noch späteren Nachkommen[7]) Jakob's begründet worden war. — Das Geschlecht gliederte sich in eine Anzahl von Sippen (בַּיִת oder gewöhnlicher בֵּית אָב)[8]); diese hatten ihren nächsten gemeinsamen Ahnherrn entweder an einem Urenkel oder, und wohl in den meisten Fällen, an einem noch späteren Nachkommen Jakob's. — Die Sippe entfaltete sich endlich wieder in eine Mehrzahl von Familien, welche durch Hausväter (גֶּבֶר) repräsentirt waren[9]).

An der Spitze des ganzen Volkes sollte weissagungsgemäss der Stamm Juda stehen[10]). An der Spitze eines jeden Stammes stand ein נָשִׂיא, der auch רֹאשׁ genannt wurde[11]); an der Spitze

---

auf die Grösse der bei rein patriarchalischer Gliederung sich ergebenden einzelnen Abtheilungen, vgl. z. B. 1 Chr. 23, 11; Mich. 5, 1 und die Bezeichnung des Geschlechtes durch אֶלֶף. 1) Ueber den Unterschied zwischen diesen Synonymen vgl. *Keil's* älteren Commentar zu Josua S. XXI f. 2) vgl. Gen 48. 3) Gen. 49; Num. 26; 36, 1. 5; Dt. 33; Jos. 16. 4) vgl. unten Kap. 2, 1.

5) Num. 26, 5 ff.; 36, 6; Dt. 29, 17; 1 S. 10, 19—21. — Num. 1, 16; 10, 4; Richt. 6, 15; 1 S. 10, 19, 21; Mich. 5, 1.

6) Num. 26, 21. 36. 40. 7) Num. 26, 29—38.

8) Num. 1, 2. 18; 1 Chr. 7, 7. 9) Jos. 7, 14. Die ganze Gliederung des Volkes erhellt am deutlichsten aus Jos. 7, 14. 16—18. Doch werden die Namen für die einzelnen Abtheilungen oft promiscue gebraucht: so wird mit מִשְׁפָּחָה auch der Stamm (Jos. 7, 17; Richt. 13, 2; 18, 2) und die Sippe (vgl. 1 S. 20, 6. 29 mit Mich. 5, 1) bezeichnet; dessgleichen mit בֵּית אָב auch das Geschlecht (Ex. 6, 14; Num. 3, 24. 30. 35).

10) Gen. 49, 8—10. 11) Ex. 34, 31; Num. 1, 4—16; 2, 3 ff.; 7, 1 ff.; 10, 14 ff.; vgl. Esr. 1, 8; — Num. 30, 2; Dt. 5, 20.

des Geschlechtes ein רֹאשׁ, der auch mit נָשִׂיא bezeichnet wird [1]); an der Spitze der Sippe ein רֹאשׁ, der ebenfalls bisweilen den Namen נָשִׂיא erhält [2]); an der Spitze der Familie der גֶּבֶר. Alle diese Vorstände der einzelnen Abtheilungen werden unter dem Gesammtnamen זְקֵנִים oder שָׂרִים zusammengefasst [3]) und waren die קְרִיאֵי הָעֵדָה [4]) d. i. die zur Vertretung der aus allen Erwachsenen männlichen Geschlechtes [5]) bestehenden Gemeinde (קָהָל, עֵדָה) Berufenen, oder die קְרִיאֵי מוֹעֵד [6]) d. i. die zur Versammlung Berufenen. Als Vertreter der Volksgemeinde heissen sie auch schlechtweg הָעֵדָה [7]) oder קְהַל יִשְׂרָאֵל [8]).

Kap. 2. Das Land und seine Nutzniessung.

Eigenthümer des Landes Kanaan ist einzig und allein Jehova [9]); ihm steht daher auch ausschliesslich das Recht zu, das Land zur Nutzniessung auszutheilen und über die Art und Weise seiner Benützung Bestimmungen zu treffen.

1) *Austheilung des Landes.* Die Nutzniessung des Landes ist von Jehova den Israeliten zugedacht, welche darin als Fremdlinge und Beisassen neben ihm als dem Eigenthümer wohnen sollen [10]). Nachdem den $2^1/_2$ Stämmen Ruben, Gad und Halb-Manasse auf ihre Bitte das Ostjordanland als Wohnsitz zugesagt worden [11]), soll das Westjordanland unter die übrigen $9^1/_2$ Stämme vertheilt werden, und zwar durch das Loos, jedoch so, dass die zahlreicheren Stämme grössere, die minder zahlreichen Stämme kleinere Landescomplexe erhalten [12]). Den Angehörigen des Stammes Levi, welche kein besonderes Stammgebiet bekommen [13]), sollen zu theilweisem

1) Ex. 6, 14; Jos. 22, 21. 30; — Num. 3, 24. 30. 32; 2 Chr. 5, 2.
2) Num. 36, 1; — 1 K. 8, 1. 3) vgl. z. B. Ex. 16, 22 mit 17, 5. 6; 19, 7; — 1 Chr. 29, 6. 4) Num. 1, 16; 26, 9.
5) Num. 1, 2. 6) Num. 16, 2. 7) Num. 10, 3. 4; 27, 21; vgl. *Kl* zu letzterer Stelle; *Saalschütz*, MR. S. 38.
8) vgl. Dt. 31, 30 mit V. 28. 9) Lev. 25, 23; vgl. Hos. 9, 3; Jes. 14, 2. 25; Jer. 2, 7; Ez. 36, 5; 38, 16. 10) Lev. 25, 23; vgl. Gen. 12, 7; 15, 18—21; Lev. 14, 34; 23, 10; Num. 13, 2; 15, 2.
11) vgl. oben S. 330 f. 12) Num. 26, 52—56; 33, 54; 34, 1 ff.; vgl. hiezu auch unten im fünften Abschnitt. 13) Num. 18, 20—24; Dt. 10, 9; 14, 27; 18, 1; Jos. 13, 14. 33; 14, 3. 4; 18, 7.

Ersatz hiefür 48 über das ganze von den Israeliten bewohnte Land zerstreut liegende Städte mit einem bestimmt abgemessenen Weidebezirk um jede Stadt her zugetheilt werden [1]). Drei dieser Städte, welche im Ostjordanlande lagen, bestimmte Mose noch selbst [2]).

Um den Besitzstand, wie er sich durch die Austheilung des Landes an die einzelnen Stämme und Familien gestaltete, im wesentlichen für alle Folgezeit zu fixiren und gänzlicher Verarmung einzelner Familien vorzubeugen, verordnete das Gesetz, dass im Jobeljahre d. i. im je fünfzigsten Jahre [3]) der veräusserte Grundbesitz unentgeldlich an seinen ursprünglichen Herren oder dessen rechtmässigen Erben zurückfallen solle [4]). Ausgenommen von dieser Wohlthat des Gesetzes waren nur die Häuser in den ummauerten Städten [5]) — jedoch nicht die den Leviten angehörigen Häuser in den Levitenstädten [6]) — und diejenigen Familien-Grundstücke, welche ihr Besitzer erst Jehova gelobte und dann doch, ohne sie gelöst zu haben, an einen dritten verkaufte. In diesem letzteren Falle fielen die betreffenden Grundstücke im Jobeljahre dem Heiligthum zur Nutzniessung der Priester auf ewige Zeiten anheim [7]). Durch das Gesetz über den Rückfall des verkauften Grundbesitzes im Jobeljahre war ein wirklicher und dauernder Verlust des Grundeigenthums einer Familie ausgeschlossen: in fremde Hände konnte nur das Erträgniss der Grundstücke bis zum nächsten Jobeljahre übergehen [8]).

2) Bezüglich der *Benützung des Grundes und Bodens* bestimmt das Gesetz zunächst, dass im je siebenten Jahre oder dem Sabbathjahre und im je fünfzigsten Jahre weder der Boden bebaut noch das von selbst Gewachsene eingeerntet werden dürfe [9]). Motiv zu dieser Anordnung war weder deren landwirthschaftlicher Vor-

---

1) Num. 35, 1—8; vgl. *Kn.* und *Kl* z. V. 4. 5 gegen *Saalschütz*, MR. S. 101 ff. — Ueber die Ausführung dieses Befehles vgl. Jos. 21, 1 ff.; 1 Chr. 9, 39 ff. und *Oehler*, RE. VIII, 352 f.

2) Dt. 4, 41—43.

3) vgl. hierüber unten Kap. 6, IV. B.

4) Lev. 25, 8—10. 13; 27, 17 ff.

5) Lev. 25, 29. 30.

6) Lev. 25, 32—34; in V. 33 lies לֹא vor יִגָּאֵל mit Vulg.; *Kn.* z. d. St.; *Ew.*, Alterth. S. 498; *Oehler*, RE. XIII, 209 gegen *Kl* z. d. St.

7) Lev. 27, 16—24.

8) Lev. 25, 14—17. 25—28; 27, 16—19.

9) Ex. 23, 10. 11; Lev. 25, 3. 5. 11. 12.

theil (Erhöhung der Fruchtbarkeit des Bodens durch die Brache)[1]), noch ihr nationalökonomischer Nutzen (Ansammlung von Vorräthen, Anlegung von Magazinen)[2]), sondern die Ausdehnung der dem Menschen gebotenen sabbathlichen Ruhe auch auf den Erdboden, als welcher ebenso wie der Mensch, dem Beispiele seines Schöpfers folgend, von seiner Arbeit ruhen soll und ebenso wie der Mensch die Aussicht auf eine ewige Ruhe in verklärtem Zustande hat[3]).

Die Weise der Bodenbestellung war den Israeliten freigegeben; nur durfte kein Acker mit zweierlei Samen besäet und dem entsprechend auch kein Weinberg zugleich mit Ackerfrüchten bepflanzt werden[4]), damit nicht eine Vermischung dessen eintrete, was nach Gottes in der Schöpfung begründeter Ordnung gesondert bestehen sollte[5]).

3) *Genuss des Bodenertrags.* Die Ernte steht zwar im Allgemeinen zur freien Verfügung des Besitzers des Grundstückes; da aber im letzten Grunde Jehova der Eigenthümer des Grundstückes ist, während der Israelite nur den Niessbrauch davon hat, und da der Israelite seine Ernte auch nicht so sehr seiner eigenen Thätigkeit, als vielmehr Jehova's Segen verdankt[6]), so wird der Besitz und Genuss der Ernte durch folgende Bestimmungen eingeschränkt:

a) Es soll dem Hungernden, welcher in den Weinberg oder auf das Saatfeld eines Anderen kommt, freistehen, mit den dort gewachsenen Früchten seinen Hunger zu stillen; nur soll er sich keine Vorräthe davon sammeln und mitnehmen[7]).

---

1) So theilweise *S Herxheimer* z. Lev. 25, 7; *Saalschütz*, MR. S. 168.

2) So *J. D. Michaelis*, MR. II §. 74; *Hezel* z. Lev. 25, 4.

3) Aehnlich *Bähr*, Symbolik des mos. Cultus II, 536. 602. 609 f.; *Ew.*, Alterth. S. 489; *Kl*, Arch. I, 373; *Oehler*, RE XIII, 210 f.; vgl. auch Röm. 8, 19–21.

4) Lev. 19, 19; Dt. 22, 9. — Doch vgl. Jes. 28, 25: der Landmann „legt Gerste auf das abgesteckte Feld und Spelt an dessen Rand"; indessen ist der Spelt hier nur als Einfassung des Ackers zu denken, nicht aber ist die Vorstellung die, dass Gerste untermischt mit Spelt auf den Acker gesäet werde.

5) Gegen *J. D. Michaelis*, MR. IV §. 218 vgl. *Jos.* ant. IV, 8. 20; *Ew.*, Alterth. S. 214 f.; *Kl*, Arch. II, 282; *H. Paret*, RE. I, 98.

6) vgl. Deut. 28, 8; Lev. 25, 19; 26, 3-5. 10.

7) Dt. 23, 25. 26.

b) Der Besitzer soll seine Ernte nicht bis auf den letzten Halm abschneiden, keine Nachlese auf seinen Aeckern, in seinen Weinbergen und Olivenpflanzungen halten, keine vergessene Garbe nachträglich noch einheimsen, sondern alles dieses den Besitzlosen zu gute kommen lassen [1]).

c) Von den Früchten neugepflanzter Obstbäume darf erst im 5. Jahre gegessen werden, nachdem die Früchte des 4. Jahres Jehova als heilige Gabe dargebracht worden sind [2]).

d) Von jeder Art Ernte soll alljährlich eine kleine [3]) Quantität der Erstlingsfrüchte Jehova übergeben werden [4]).

e) Der zehnte Theil des jährlichen Ertrages an Früchten des Feldes (namentlich an Getreide) und an Baumfrüchten soll an Jehova abgeliefert werden und zum Unterhalt der Leviten und Priester dienen [5]).

f) Ein zweiter Zehnte soll von den Grundbesitzern je zwei Jahre hintereinander beim Heiligthum zu heiligen Mahlzeiten, an welchen die Leviten Theil nehmen sollen, verwendet werden, im je dritten Jahre aber den Leviten sammt den übrigen Besitzlosen in den Wohnorten der Grundbesitzer überlassen werden [6]).

4) *Genuss von den Erträgnissen der Heerden und von den wild lebenden Thieren des Landes.* Wie der Genuss der Bodenproducte bestimmten Beschränkungen unterliegt, ebenso der Genuss dessen, was das Land unter Jehova's Segen an animalischer Nahrung producirt.

---

1) Lev. 19, 9. 10; 23, 22; Dt. 24, 19—21.

2) Lev. 19, 23—25. 3) vgl. Dt. 26, 1 ff.

4) Ex. 22, 28; 23, 19; 34, 26; Num. 18, 12. 13; Dt. 18, 4.

5) Lev. 27, 30; Num. 18, 21. 24. — Ueber die Zehnten überhaupt vgl. *J. C. Hottinger*, commentarius philol. de decimis Judaeorum. Leyden 1713.

6) Dt. 14, 22—29; 12, 17—19; 26, 12—15; vgl. ferner LXX z. Dt. 26, 12 und Tobit 1, 7. — *Jos.* ant. IV, 4. 3; 8, 8 und 22 nimmt drei Zehnten an. — Ueber die Thatsächlichkeit des zweiten Zehnten vgl. *Hengstenberg*, Pentateuch II, 407 ff.; *Ranke*, Pentateuch II, 285 ff.; *Saalschütz*, MR. S. 354 ff.; *Kl* z. Dt. 12, 6; *Oehler*, RE. VIII, 352; *Leyrer*, RE. XVIII, 416 ff.; *Haneberg*, relig. Alterth. S. 575 f. gegen *de Wette-Räbiger*, Arch. S. 298 f.; *Kn.*, Lev. S. 418 ff. 590 f.; *Riehm*, Gesetzgebung Mosis S. 42—49; *Ew.*, Alterth. S. 399; *Kleinert*, Deut. S. 74 ff.

a) Die männlichen Erstgeburten von den Haus- und Heerdethieren sollen Jehova gehören [1]). Und zwar sollen die Erstgeburten von opferbaren reinen Thieren, nachdem sie sieben Tage lang bei ihrer Mutter gestanden, vom achten Tage an dem Priester ausgeantwortet werden [2]); die Erstgeburten von unreinen Thieren sollen dagegen ausgelöst werden [3]): hiebei hatte der Priester das Thier abzuschätzen und der Besitzer dann entweder den Schätzungswerth mit $^1/_5$ Daraufgabe dem Priester zu übergeben, oder aber das Thier selbst an den Priester auszuliefern, damit dieser es nach seinem Schätzungswerthe zu verkaufen suche [4]). Bezüglich der Erstgeburt speciell des Esels wird verordnet, dass sie entweder mit einem Lamme ausgelöst oder umgebracht werde [5]).

b) Der Zehnte (d. i. der zehnte Theil der jährlichen Geburten) von den Rinder-, Schaaf- und Ziegenheerden gehört Jehova zu Gunsten der Leviten, beziehungsweise der Priester. Die Thiere, welche als Zehnten abzuliefern waren, durften nicht gegen andere umgetauscht werden [6]).

c) Die Erstlinge der jährlichen Schaafschur sind an Jehova zu übergeben zu Nutz des Priesters [7]).

d) Da Jehova den Israeliten das Blut der Opferthiere gegeben hat, um es als Sühnmittel für ihre Sünden auf den Altar zu bringen [8]), so sollen sie überhaupt kein Blut geniessen [9]), folgeweise auch nicht das Fleisch von Thieren, aus denen das Blut entweder überhaupt nicht, oder wenigstens nicht ordentlich ausgelaufen ist [10]), mithin auch nicht das Fleisch von Thieren, welche natürlicher Weise verendet haben oder von anderen Thieren zerrissen worden sind (Aas) [11]).

e) Da während der Wüstenwanderung alle Rinder, Schaafe

---

1) Ex. 13, 2. 12. 15; 34, 19; Num. 3, 13.

2) Ex. 22, 29. 3) Num. 18, 15—17. 4) Lev. 27, 27.

5) Ex. 13, 13; 34, 20. — Ueber die Verwendung der Jehova zugehörigen Erstgeburten vgl. unten Kap. 6, II zu Ende.

6) Lev. 27, 32. 33; vgl. Num. 18, 21 ff. 7) Deut. 18, 4.

8) Lev. 17, 11; vgl. unten Kap. 6, III. C 1.

9) Lev. 3, 17; 7, 26. 27; 17, 10—14; Dt. 12, 16. 22—25; 15, 23

10) Lev. 19, 26. 11) Ex. 22, 30; Lev. 17, 15. 16; Dt. 14, 21.

und Ziegen, welche behufs Genusses geschlachtet wurden, als Friedopfer zu behandeln waren [1]), von diesen aber die Fettstücke [2]) auf den Altar zu kommen hatten [3]), so sollte sich der Israelite des Genusses der Fettstücke von den genannten Thieren unter Gefahr der Ausrottung enthalten [4]). Als aber später für die Zeit der Ansässigkeit Israel's in Kanaan gestattet wurde, an jedem beliebigen Orte auch Rinder, Schaafe und Ziegen behufs Fleischgenusses zu schlachten, und dabei nur noch das Verbot des Blutgenusses aufrecht erhalten wurde [5]), so war eben hiemit, wie es scheint, gestattet, von diesen Thieren, insoweit sie nicht als Opfer an Jehova's Altar geschlachtet wurden, auch die Fettstücke zu geniessen [6]).

f) Fleischnahrung ist gestattet *α)* von allen vierfüssigen Thieren, welche durchgespaltene Klauen haben und wiederkäuen [7]); *β)* von denjenigen Wasserthieren, welche Flossen und Schuppen haben [8]); *γ)* von sämmtlichen Vögeln mit Ausnahme von 21 Arten, welche sich theils von lebendem Fleisch, theils von Aas nähren oder wie der Strauss und die zu den Vögeln gerechnete Fledermaus von einer zwitterartigen Körperbeschaffenheit sind [9]); *δ)* unter den mit dem Gesammtnamen שֶׁרֶץ bezeichneten Reptilien, Amphibien, Insekten und kleineren Landthieren nur von vier Heuschreckenarten [10]). Alle übrigen Thiere gelten als unrein [11]) und dürfen nicht gegessen werden; doch ist es nicht verboten, sie bei lebendigem Leibe zu berühren. Der Grund, wesshalb die einen Thiere als rein, die anderen als unrein zu betrachten sind, wird nicht angegeben, ist aber ohne Zweifel kein diätetischer, sondern ein religiöser [12]). Die Folge der durch Vermittelung der Schlange in die Welt gekommenen

---

1) Lev. 17, 3 ff. 2) Ueber die betreffenden Fettstücke vgl. unten Kap. 6, III. C 1. 3) Lev. 3, 3–5. 9—11. 14–16.

4) Lev. 3, 17; 7, 23—25. 5) Dt. 12, 15. 16. 20—25.

6) vgl. *Kl* z. Lev. 7, 23—25. 7) Lev. 11, 2—8. 26—28; Dt. 14, 3—8. 8) Lev. 11, 9–12; Dt. 14, 9. 10.

9) Lev. 11, 13—19; Dt. 14, 11—18. 10) Lev. 11, 20–24. 29–31. 41—45; Dt. 14, 19. 20. 11) Lev. 11, 4–8. 26. 27. 29. 31; Dt. 14, 7. 8. 10. 19. 12) vgl. die verschiedenen Ansichten bei *Spencer*, de legib. Hebraeorum ritual. lib. I, cap. 7; *Sommer*, bibl. Abhandlungen. Bonn 1846 S. 187 ff; *Kn.*, Lev. S. 439 ff.

Sünde ist der Tod, und Erscheinungsform des Todes ist die Verwesung. Seinem Abscheu vor der Sünde soll nun der Israelite dadurch einen symbolischen Ausdruck geben, dass er selbst dasjenige zu vermeiden sucht, was mit der Entstehung oder der Wirkung der Sünde in engerem Zusammenhange steht. Daher hat er sich der Fleischnahrung von den Thieren zu enthalten, welche selbst wieder andere Thiere tödten, um sich von deren Fleisch oder Blut zu nähren, oder deren Nahrung Aas oder andere faulende, verwesende Stoffe bilden [1]). Ferner soll er sich, da der Mensch durch die Schlange zur Sünde verführt worden ist, der Fleischnahrung wie von den Schlangen selbst, welche übrigens schon um desswillen unrein sein würden, weil sie Lebendiges hinabwürgen, so auch von anderen in Gestalt, Bewegung oder sonstwie der Schlange ähnelnden Thieren enthalten [2]). Nun sind zwar allerdings die für unrein erklärten vierfüssigen Landthiere keineswegs sämmtlich Aasfresser oder Fleischfresser (z. B. nicht das Kameel, der Klippdachs, der Haase) und die für unrein erklärten Fische nicht sämmtlich der Schlange in besonderem Maasse ähnlich (so z. B. nicht eine Reihe von Walthieren); wenn gleichwohl auch diese als unrein gelten, so erklärt sich diess daraus, dass, um eine unübersehbare Vielheit von Einzelbestimmungen zu vermeiden, von den zweifellos reinen Thieren — wie Rind, Schaaf, Ziege unter den Vierfüsslern, dessgleichen von den seit alter Zeit als essbar geltenden unter den Fischen — bestimmte gemeinsame äussere Merkmale entnommen wurden, wonach sich fortan die Reinheit und Essbarkeit aller Thiere der betreffenden Gattung bestimmen sollte [3]). Dadurch aber, dass Israel die gottgeordnete Unterscheidung zwischen den reinen und unreinen Thieren beobachtete, sollte es auch

1) *Sommer*, a. a. O. S. 246 ff.; *Kl*, Arch. II. 18 ff.; *Oehler*, Theol. I, 419; — verschiedene Ansichten bei *Spencer*, a. a. O. sect. 3.

2) *Ew.* Alterth. S. 190 ff.; *F. W. Schultz*, Deut. S. 423; *H. Schultz*, ATliche Theol. I, 445 f. betrachten das Verbot des Genusses von diesen Thieren wie von den unreinen Thieren überhaupt mehr nur als Sanktionirung alter Volkssitte, welche auf einem natürlichen dunkelen Widerwillen und Ekel vor ihnen beruhte. 3) *Sommer* a. a. O. S. 250 ff.; *Leyrer*, RE. XIV, 598; *Oehler* a. a. O. S. 419 f.; anders *Kurtz*, ATlicher Opfercultus S. 10 f.

in dem Bereich seiner Nahrung der Thatsache gerecht werden, dass Jehova es erwählt und ausgeschieden hat von den übrigen Völkern, welche zwischen reinen und unreinen Thieren entweder überhaupt keinen oder wenigstens nicht den gottgeordneten Unterschied machen [1]).

Kap. 3. Die Obrigkeit und ihre verschiedenen Gewalten.

Obwohl das Gesetz keine ausdrückliche Bestimmung darüber enthält, wer der Inhaber der höchsten obrigkeitlichen Gewalt in Israel sein solle, so kann es doch keinem Zweifel unterliegen, dass es Jehova als solchen betrachtet [2]). Die Anschauung, dass Jehova Israel's König sei, lebte in dem Bewusstsein jedes Israeliten [3]); sie hat ihren geschichtlichen Grund in der Erwählung Israel's zu Jehova's Eigenthumsvolk und in dem Bundesverhältnisse, in welches er sich zu den Patriarchen und deren Samen gesetzt hat [4]). Israel ist nicht wie die übrigen Völker auf dem Wege natürlicher Entwickelung in's Dasein getreten [5]), sondern Jehova hat es durch sein unmittelbares allmächtiges Walten in's Dasein gerufen, damit es sein Eigenthum sei und ihm als Werkzeug zur Ausführung seines Heilsrathschlusses für die Menschheit diene [6]). Jehova ist daher der absolute Herr des israelitischen Volkes und Gemeinwesens. Als solchem eignet ihm die gesetzgebende, richterliche und vollziehende Gewalt in Israel [7]).

1) *Die gesetzgebende Gewalt* übte Jehova in grundlegender Weise durch Mose, durch dessen Vermittelung er seit Beginn des Auszugs aus Aegypten die wesentlichen Grundlagen des bürger-

---

1) Lev. 20, 24—26; vgl. auch den Abschluss in 11, 44. 45.

2) vgl. *Diestel*, die Theokratie Israel's S. 11.

3) Ex. 19, 6; Num. 23, 21; Richt. 8, 22 f.; 1 S. 8, 7; Ps. 44, 5; 68, 25; 74, 12; 149, 2; Jes. 33, 22; 41, 21; 43, 15; 44, 6; 52, 7; vgl. auch Ex. 15, 18; Jes. 24, 23; Mich. 4, 7; Obadj. 21; Sach. 14, 9.

4) Ex. 15, 18; Dt. 33, 5; vgl. *Volck*, Segen Mose's S. 45 f. gegen *Saalschütz*, MR. S. 2; — vgl. ferner die treffliche Ausführung von *Dillmann*, BL. II, 436—438.

5) vgl. oben S. 96 f.

6) vgl. z. B. Dt. 32, 6; 2 S. 7, 24; Ps. 149, 2; Jes. 5, 1—7; 43, 21; 44, 2. 21; 60, 21; 61, 3; Mal. 1, 6.

7) vgl. Jes. 33, 22.

lichen und religiösen Rechtes für Israel feststellte [1]). Da diese Feststellung auf Jehova selbst zurückgeht, so soll Israel an der mosaischen Gesetzgebung nichts ändern [2]). Indess scheint es nicht als Gesetzesübertretung betrachtet worden zu sein, wenn in der späteren Geschichte Israel's ab und zu geringfügige Anordnungen getroffen wurden, welche wenn auch mit dem Buchstaben, so doch nicht mit der Tendenz des Gesetzes in Widerspruch standen [3]).

Aber auch nachdem das grundlegende Gesetz gegeben war, liess Jehova es an fortwährender Bezeugung seines Willens nicht fehlen. Er bediente sich dazu als Mittels theils der אוּרִים וְתֻמִּים, theils der Propheten. Vermittelst der Urim und Thummim [4]) sollte der Hohepriester die Entscheidung Jehova's in Lagen erholen, in welchen man ungewiss war, was zu thun sei [5]). Gestalt und Beschaffenheit derselben ist unbekannt [6]); jedenfalls waren sie körperliche Gegenstände, welche von dem Hohepriester auf oder wahrscheinlicher in seinem Brustschilde (חֹשֶׁן) getragen wurden [7]). Nach der Zeit Saul's [8]) werden sie nicht mehr erwähnt; zur Zeit der Rückkehr Israel's aus dem babylonischen Exile fehlten sie dem Hohepriester [9]). Je mehr nun aber die Entscheidungen durch die Urim und Thummim geschichtlich in den Hintergrund traten, desto mehr trat die Willensäusserung Jehova's durch seine Pro-

---

1) Dt. 4, 6; Ps. 147, 19 f.; vgl. die Einführungsformel der Gesetze z. B. Ex. 20, 1. 19; 21, 1; 25, 1; Lev. 1, 1; 4, 1; 6, 1; 7, 37 f.

2) Dt. 4, 2; 13, 1; vgl. Koh. 3, 14. 3) So z. B. in Betreff des Alters der Leviten bei ihrem Dienstantritt, vgl. Num. 4, 3. 23. 30. 35. 39. 43. 47; 8, 24. 25 (über letztere Stelle siehe *Kl* im Commentar; *Hengstenberg*, Pentateuch II, 391 ff.) mit 1 Chr. 23, 3 (vgl. *Kl* z. d. St.). 24. 27; 2 Chr. 31, 17; Esr. 3, 8. 4) vgl. im Allgemeinen *Bähr*, Symbolik II, 134—141; *Kn.* und *Kl* z. Ex. 28, 30; *G. Klaiber*, das priesterliche Orakel der Israeliten. Stuttgart 1865. 5) Num. 27, 21; 1 S. 28, 6; Esr. 2, 63; vgl. Dt. 33, 8; 1 S. 23, 9—12; 30, 7. 8; anders *Kn.* z. Ex. 28, 30 und *Wittichen*, BL. II, 403, nach welchen die Urim und Thummim zu Rechtsentscheidungen dienen sollten. 6) Die verschiedenen Ansichten bei *Diestel*, RE. XVI, 746 ff. 7) Ex. 28, 30; Lev. 8, 8.

8) oder David's? vgl. 1 S. 23, 9—12; 30, 7. 8.

9) Esr. 2, 63; Neh. 7, 65 gegen *Jos.* ant. III, 8. 9, welcher die Urim und Thummim erst etwa 100 Jahre v. Chr. aufhören lässt.

pheten in den Vordergrund. Bereits das Gesetz verheisst, dass es Israel nicht fehlen soll an einem Propheten, in dessen Mund Jehova seine Worte legen werde und der reden werde, was er ihm gebiete [1]). Die Aussprüche der Propheten gelten daher dem ATe als eine Fortsetzung der Willensäusserung Jehova's, deren grundlegender Anfang die mosaische Gesetzgebung war [2]).

2) Der eigentliche Inhaber *der richterlichen Gewalt* ist wiederum Jehova [3]). Unmitelbar aber übt er diese Gewalt nur in seltenen und aussergewöhnlichen Fällen aus, in welchen dann Urtheilssprechung und Urtheilsvollstreckung meist in eins zusammenfällt [4]). Für gewöhnlich dagegen bedient er sich menschlicher Richter als seiner Organe: diese vertreten daher als solche Gottes Stelle [5]).

Für die Zeit der Wüstenwanderung wurde das Volk bald nach deren Beginn behufs der Rechtsprechung in Gruppen von je 10, 50, 100 und 1000 Familienvätern eingetheilt und über je eine solche Gruppe aus der Zahl der Aeltesten des Volkes [6]) je ein besonderer Richter bestellt; die Fälle aber, worüber diese Richter zu entscheiden sich nicht getrauten, wurden Mose zur Entscheidung vorgelegt [7]). Diese letztere Anordnung zeigt, dass die Richter der grösseren Gruppen keine Appellationsinstanz gegenüber den Richtern der kleineren Gruppen bildeten, sondern vielmehr über solche Fälle zu entscheiden hatten, welche den Richtern der kleineren Gruppen zu schwierig waren [8]), oder von den Parteien von vorneherein an sie gebracht wurden [9]).

Für die Zeit des Besitzes Kanaan's wurde entsprechend den veränderten Verhältnissen angeordnet, dass in jeder ummauerten Stadt [10]) ein Ortsgericht und am Sitz des Heiligthums ein Ober-

---

1) Dt. 18, 9—22. 2) Esr. 9, 10. 11; Sach. 1, 6; 2 K. 17, 13.
3) Dt. 1, 17. 4) vgl. z. B. Num. 14, 10; 16, 28—35.
5) vgl. Ex. 18, 13. 15; Dt. 19, 17; 2 Chr. 19, 6 und den Ausdruck „vor Gott führen" im Sinne von „vor den Richter führen" (Ex. 21, 6; 22, 7. 8). 6) Dt. 1, 15. 7) Ex. 18, 21. 25. 26; vgl. oben S. 262. 8) vgl. Dt. 1, 17. 9) vgl. Lev. 24, 10 ff.; Num. 15, 32 ff. 10) בְּכָל־שְׁעָרֶיךָ Dt. 16, 18, vgl. 2 Chr. 19, 5. — „Thor" ist figürliche Bezeichnung der ummauerten Stadt, nicht aber auch des Fleckens und Dorfes, vgl. *Kn.* z. Dt. 12, 12, gegen *Kl* z. Ex. 20, 10; Dt. 12, 12.

gericht eingesetzt werden solle [1]). Das Ortsgericht bestand vornehmlich aus Aeltesten der Stadt [2]), doch scheinen von vornherein, und nicht erst seit der Zeit David's, auch Priester und Leviten darin Sitz und Stimme gehabt zu haben [3]). Ueber die Mitgliederzahl der Ortsgerichte fehlen ebenso wie über die Mitgliederzahl des Obergerichtes bestimmte Angaben [4]). Das Obergericht bestand aus priesterlichen [5]) und nichtpriesterlichen [6]) Beisitzern; über den Vorsitz in diesem Collegium enthält das Gesetz keine klare Bestimmung; doch scheint er theils von dem Hohepriester, theils von einem nichtpriesterlichen Mitglied geführt worden zu sein [7]). Auch das Obergericht bildete keine Appellationsinstanz gegenüber den Ortsgerichten, sondern war nur das Forum für Entscheidung der schwierigeren Rechtsfälle, wie insbesondere der Anklage wegen falschen Zeugnisses [8]).

3) Dass Jehova auch der eigentliche Inhaber *der vollziehenden Gewalt* ist, ergiebt sich schon daraus, dass er der Urheber und Herr des menschlichen Lebens ist und als solcher Leben und Tod in seiner Hand hat [9]). In einer Reihe von Fällen vollzieht er die durch menschliche Sünde verwirkte Strafe unmittelbar selbst, sei es dass er plötzlichen Tod [10]), oder plötzliche Erkrankung [11]), oder Kinderlosigkeit [12]), oder Misswachs und Hungersnoth [13]) u. dgl. über den Uebelthäter verhängt. In der Mehrzahl der Fälle indess ist der Vollzug der Strafe theils ausdrücklich übertragen, theils wenigstens als übertragen zu denken [14]) entweder an den Richter [15]),

1) Dt. 17, 8 ff. 2) vgl. Dt. 19, 12; 21, 19 ff.; 22, 15 ff.

3) vgl. Dt. 21, 5 mit 1 Chr. 23, 4; 26, 29—32 und *Jos.* ant. IV, 8, 14.

4) Die ausserbiblischen Angaben widersprechen sich, vgl. *Jos.* ant. IV, 8. 14; *Mischna* Sanh. I, 6. 5) Dt. 17, 9. 6) Dt. 19, 17.

7) vgl. hiefür die auf dem Deuteronomium basirenden Anordnungen Josaphat's 2 Chr. 19, 8—11 8) Dt. 19, 17—21, vgl. *F. W. Schultz*, *Kl*, *Schröder* z. d. St.; *Oehler*, RE. V, 58 gegen *Kn.*, welcher bei dieser Stelle an das Ortsgericht denkt. 9) Dt. 32, 39; 1 S. 2, 6.

10) Lev. 10, 1 ff. (Nadab u. Abihu). 11) Num. 12, 10 (Mirjam).

12) Lev. 20, 20. 21. 13) Lev. 26, 14 ff.; Dt. 28, 15 ff.

14) Sehr häufig wird nämlich kein Vollzugsorgan genannt, obgleich der Zusammenhang nicht daran zweifeln lässt, dass Menschen als Vollzugsorgane gemeint sind, vgl. z. B. Ex. 21, 12. 15. 16. 17; 22, 18; 31, 14. 15; Lev. 20, 14; 21, 9 15) Num. 25, 5.

beziehungsweise einen von diesem zu Beauftragenden [1]), oder an die Volksgemeinde [2]) und dann insonderheit an die Zeugen, auf deren Aussage das Urtheil basirt [3]), theils endlich, nämlich wo es sich um die Bestrafung eines Mörders handelt, an den Bluträcher d. i. an den oder die nächsten Verwandten des Mörders [4]). Bisweilen wird aber auch ein und dasselbe Vergehen bald mit menschlicher bald mit göttlicher Ahndung bedroht [5]); die letztere Androhung ist dann für den Fall gemeint, dass etwa das menschliche Gericht nicht einschreite: in solchem Falle wird nämlich Jehova die Ahndung ebenso selbst übernehmen [6]), wie in all den Fällen, welche er von vorneherein seiner eigenen Ahndung vorbehalten hat [7]).

Anhang. Obwohl Israel's Verfassung eine principiell theokratische und daher Jehova der primäre Inhaber aller Gewalt im Staate war, so war damit doch eine monarchische Einrichtung so wenig ausgeschlossen, dass bereits das Gesetz ein aufkommendes Königthum in Aussicht nimmt [8]) und in Bezug darauf Bestimmungen trifft [9]). War nun aber Jehova der eigentliche König Israel's, so konnte der menschliche König selbstverständlich nur sein irdisches Abbild sein; als ein von Jehova hiezu Beauftragter war er daher im Besitz der höchsten Gewalt im Staate und nur in seinem Namen durfte er sie ausüben. Von hier aus erklärt es sich, dass das Volk nur denjenigen zu seinem Könige machen

---

1) Dt. 25, 2. 2) Num. 15, 36; Dt. 22, 21.

3) Dt. 13, 10; 17, 7; vgl. Lev. 24, 14. 4) Num 35, 19. 21.

5) vgl. Ex. 31, 14. 15; Lev. 17, 3. 4 und 24, 17; Lev. 18, 21. 29 und 20, 2. 6) Lev. 20, 2—5. 7) vgl. zu der Strafandrohung יִשָּׂא עֲוֹנוֹ in Lev. 5, 1; 20, 17. 19 als einer von Jehova zu vollziehenden Lev. 20, 20; 24, 15. 16; ferner zu der Strafandrohung יִכָּרֵת מֵעַמּוֹ Gen. 17, 14; Ex. 12, 15. 19; Lev. 7, 20. 21. 25. 27; Num. 15, 30. 31 und sonst im Sinne einer Androhung unmittelbaren göttlichen Gerichtes vgl. Lev. 17, 10; 20, 6; *Saalschütz*, MR. S. 472 ff.; *Del.*, Gen. 4. A. S. 326 gegen *Kl*, Arch. II, 265; *Kn.* zu Gen. 17, 14; *Vaihainger*, RE. VIII, 264.

8) vgl. Dt. 28, 36 mit Gen. 17, 6. 16; 35, 11; Num. 24, 17.

9) Dt. 17, 14—20; vgl. hiezu gegen *Riehm*, Gesetzgebung Mosis S. 81 ff. und auch *Kleinert*, Deuteron. S. 142 ff. noch immer *Hengstenberg*, Pentat. II, 246 ff.

darf, welchen Jehova erwählt[1]), und dass der von Jehova erwählte König in seiner gesammten Amtsführung durch das von Jehova gegebene Gesetz eingeschränkt sein soll[2]). Innerhalb dieser Schranke aber übt er gesetzgebende oder anordnende[3]), richterliche[4]) und vollziehende[5]) Gewalt aus.

Kap. 4. Der bürgerlich-sittliche Wandel (Strafrecht).

Da Israel das Eigenthumsvolk und heilsgeschichtliche Rüstzeug Jehova's, des heiligen Gottes, ist, so muss Jehova von ihm verlangen, dass es auch selbst heilig sei[6]). Von dem Gesichtspunkte der Heiligkeit aus werden an Israel grössere und höhere sittliche Anforderungen gestellt, als das sittliche Bewusstsein irgend eines anderen antiken Volkes an seine Glieder richtet. Daher betrachtet auch das mosaische Strafrecht Vieles, was nach der Rechtsanschauung der übrigen Völker lediglich vor das Forum des Gewissens gehört, als ein bürgerliches Vergehen. Zwar belegt es nicht jedes derartige Vergehen mit einer ausdrücklich bestimmten und durch Menschen zu vollziehenden Strafe; aber es unterlässt diess nur darum, weil es sich Jehova als in solchem Falle unmittelbar einschreitend denkt[7]).

1) Die von dem israelitischen Gesetze aufgezählten *Vergehen* lassen sich unter folgenden Gesichtspunkten zusammenstellen.

a) *Vergehen gegen Jehova.* Als specielles Eigenthumsvolk Jehova's muss Israel selbstverständlich auch seinerseits ganz und gar allein Jehova angehören. Kein Israelite darf anderen Göttern sei es ausschliesslich oder neben Jehova dienen[8]), nicht einmal von den Opfern jener Götter geniessen[9]) und selbstverständlich

---

1) Dt. 17, 15. 2) Dt. 17, 18—20. 3) vgl. z. B. 1 Chr. 23—27. 4) 2 Sam. 14, 4 ff.; 15, 2—6; 1 K. 3, 9. 16 ff.; 2 K. 15, 5; 1 Chr. 18, 14. 5) Durch die in seinem Auftrag handelnden Diener, vgl. 1 K. 2, 24—34. 46. 6) Ex. 19, 6; 22, 30; Lev. 11, 44; 19, 1; 20, 7; Dt. 7, 6; 14, 2. 7) vgl. Ex. 20, 7; Lev. 18, 26—29; 20, 21; 26, 14 ff.; Dt. 5, 29 f.; 11, 26—28; 27, 26; 28, 15 ff. 8) Ex. 20, 3. 20; 22, 19; 34, 17; Lev. 19, 4; 20, 2; 26, 1; Dt. 5, 7; 6, 14; 27, 15. 9) Ex. 34, 15; vgl. Num. 25, 2.

auch keinen Israeliten zum Dienst fremder Götter verführen [1]). Da Israel an seinem Gott Jehova Alles besitzt, was es zu seinem Heile bedarf, und weder andere Götter noch Dämonen noch die Geisterwelt noch die Kräfte der Natur ihm mehr gewähren können, als Jehova ihm giebt, so wird alle Wahrsagerei und alle Zauberei verboten [2]). Selbst nur an der Macht oder der Güte Jehova's zu zweifeln und ihn daher auf die Probe zu stellen, ist ein Vergehen [3]). Da ferner Jehova ein Geistwesen ist [4]), das als solches keine körperliche Gestalt hat [5]), so darf sich der Israelite ebenso wenig von Jehova ein Bild verfertigen, als er ein Götzenbild verfertigen darf [6]). Gegen die Jehova schuldige Ehrfurcht verstösst, wer sich etwa beigehen lassen sollte, ihn zu verhöhnen [7]), oder seinen Namen missbraucht [8]), insbesondere zu falschem Eide [9]) oder auch dazu missbraucht, sich fälschlich für einen Propheten auszugeben [10]). — Ein positives Bekenntniss zu Jehova als seinem Gotte wird von jedem Israeliten insofern verlangt, als ihm unter Androhung schwerster Strafe die Beobachtung des siebenten Tages als eines Ruhetages zur Pflicht gemacht wird [11]).

b) *Vergehen gegen die Obrigkeit.* Da Jehova der primäre Inhaber aller obrigkeitlichen Gewalt in Israel und die menschliche Obrigkeit sein Organ und seine Stellvertreterin ist, so wird Lästerung der Obrigkeit [12]) wie Ungehorsam gegen die Entscheidung des obersten Gerichtshofes [13]) als schweres Verbrechen behandelt. — Kinder haben ihre Eltern als die ihnen von Gott gesetzte Obrigkeit, als Jehova's Stellvertreter ihnen gegenüber anzusehen und demgemäss zu ehren [14]); gegen diese Pflicht verfehlt sich nicht bloss wer seine Eltern misshandelt [15]) oder mit Worten

---

1) Dt. 13, 1—6 u. V. 7—18. 2) Ex. 22, 17; Lev. 19, 26. 31; 20, 6. 27; Dt. 18, 9—12. 3) Dt. 6, 16. 4) Jes. 31, 3.
5) Dt. 4, 15. 6) Ex. 20, 4—6; 32, 1 ff.; Dt. 4, 15—18. 23; 5, 8—10; 27, 15. 7) Lev. 24, 16. 8) Ex. 20, 7; Dt. 5, 11. 9) Lev. 19, 12. 10) Dt. 13, 1—6; 18, 20.
11) Ex. 20, 8—11; 23, 12; 31, 13—17; 35, 1—3; Num. 15, 32—36; Dt. 5, 12—15. 12) Ex. 22, 27. 13) Dt. 17, 12.
14) Ex. 20, 12; Lev. 19, 3; Dt. 5, 16. 15) Ex. 21, 15.

gröblich beleidigt [1]), sondern auch wer ihren Geboten, Warnungen und Mahnungen beharrlichen Ungehorsam entgegensetzt [2]).

c) *Vergehen gegen Habe, Ehre und Leben des Nächsten.* Als Princip und Norm des richtigen Verhaltens gegen den Nächsten wird die Liebe aufgestellt [3]). Daher verbietet das Gesetz zum Schutz des Eigenthums nicht bloss den förmlichen Diebstahl [4]), Grenzverrückung [5]), absichtliche oder fahrlässige Beschädigung fremden Eigenthums [6]), Unredlichkeit [7]) oder Hinterlist [8]) in Handel und Wandel, sondern auch die Ausbeutung der Armuth durch Wucher [9]), Bedrückung der Armen und Wehrlosen [10]), Hartherzigkeit gegen den Schuldner [11]), Vorenthaltung des Lohnes auch nur bis zum nächsten Tage [12]), ja selbst die thatsächlich bewiesene Gleichgültigkeit gegen das Interesse des Nächsten [13]), mag dieser auch ein Feind oder Hasser des Betreffenden sein [14]). — Die Ehre des Nächsten wird negativ durch das Verbot der Lüge und Verleumdung [15]), positiv durch die Forderung der Ehrerbietung gegen das Alter [16]) geschützt. — Gegen den Mörder schreitet das Gesetz mit unerbittlicher Strenge ein [17]); und mit dem Mord steht ihm der Menschendiebstahl auf völlig gleicher Stufe [18]). Selbst fahrlässige Tödtung kann wie Mord zu bestrafen sein [19]). Dagegen aber wird dem, welcher unvorsätzlicher und unverschuldeter Weise einem Andern das Leben genommen hat, eine Freistätte gewährt [20]). Körperverletzung wird je nach Verhältniss geahndet [21]). Als eine

---

1) Ex. 21, 17; Lev. 20, 9; Dt. 27, 16. 2) Dt. 21, 18—21.

3) Lev. 19, 18. 34; Dt. 10, 19. 4) Ex. 20, 13; 21, 37—22, 3; Dt. 5, 17. 5) Dt. 19, 14; 27, 17. 6) Ex. 22, 4. 5; 21, 32—35. 7) Lev. 19, 35. 36; Dt. 25, 13—16.

8) Ex. 20, 14; Lev. 19, 11—13; 25, 14. 17; Dt. 5, 18.

9) Ex. 22, 24; Lev. 25, 35—38; Dt. 23, 20. 21 u. hiezu Dt. 15, 7—11.

10) Ex. 22, 20—23; 23, 9; Lev. 19, 13. 33. 34; Dt. 10, 18. 19; 24, 17. 18; 27, 19. 11) Ex. 22, 25. 26; Dt. 24, 6. 10—13.

12) Lev. 19, 13; Dt. 24, 14. 15. 13) Dt. 22, 1—4; vgl. V. 8.

14) Ex. 23, 4. 5. 15) Lev. 19, 11. 16; Dt. 22, 13—19.

16) Lev. 19, 32. 17) Ex. 20, 13; 21, 12. 14. 20; Lev. 24, 17; Num. 35, 16—21; Dt. 5, 17; 19, 11—13. 18) Ex. 21, 16; Dt. 24, 7.

19) Ex. 21, 23. 29. 20) Ex. 21, 13; Num. 35, 6. 9—15. 22—28; Dt. 4, 41—43; 19, 1—10. 21) Ex. 21, 18—27; vgl.

Verletzung der dem Leben und der Wohlfahrt des Nächsten gebührenden Rücksicht, der seiner Person geschuldeten Liebe verurtheilt es das Gesetz, einem Tauben zu fluchen, einem Blinden einen Anstoss in den Weg zu legen oder ihn in die Irre zu führen [1]), einen entflohenen ausländischen Knecht seinem Herrn auszuliefern [2]); sogar schon Mangel an Bedachtsamkeit für das Leben und die Gesundheit des Nächsten [3]) gilt ebenso wie Hass und Rachgier als eine Gesetzesverletzung [4]). — Im gerichtlichen Verfahren soll strenge Gerechtigkeit walten [5]). Daher wird den Richtern Unbestechlichkeit und Unparteilichkeit zur Pflicht gemacht [6]) und ihnen verboten, ein Vergehen auch an den Verwandten des Schuldigen zu strafen [7]). Falsche Zeugen werden mit strenger Ahndung bedroht [8]).

d) *Als Vergehen gegen die Sittlichkeit* werden verpönt Sodomiterei [9]), Päderastie [10]), Blutschande [11]) zwischen Eltern (auch Stiefeltern) und Kindern oder Enkeln [12]), zwischen Schwiegervater und Schwiegertochter oder Schwiegersohn und Schwiegermutter [13]), zwischen Neffen und blutsverwandten oder angeheiratheten Tanten [14]), zwischen Geschwistern [15]), zwischen Schwager und Schwägerin (d. i. 1, die Ehe zwischen einem Manne und der entlassenen oder der zwar verwittweten, aber zuvor in Besitz von Kindern gekommenen Frau seines Bruders; 2, die polygame Verbindung zwischen einem Ehemann und der Schwester seiner noch lebenden Frau) [16]). Weiter wird verboten der Ehebruch (zwischen einem Manne und einem fremden Eheweibe oder der Verlobten eines

---

Dt. 27, 24 (heimtückischer Ueberfall). 1) Lev. 19, 14; Dt. 27, 18.

2) Dt. 23, 16 f. 3) Dt. 22, 8. 4) Lev. 19, 17. 18.

5) Lev. 19, 15; Ex. 23, 7; Dt. 16, 18. 20. 6) Ex. 23, 6—8; Lev. 19, 15; Dt. 16, 19; 27, 25. 7) Dt. 24, 16.

8) Ex. 20, 13; 23, 1; Lev. 19, 16; Dt. 5, 17; 19, 16—21.

9) Ex. 22, 18; Lev. 18, 23; 20, 15, 16; Dt. 27, 21.

10) Lev. 18, 22; 20, 13; Dt. 23, 18. 11) Lev. 18, 6.

12) Lev. 18, 7. 8. 10; 20, 11; Dt. 23, 1 (22, 30); 27, 20.

13) Lev. 18, 15. 17; 20, 12; Dt. 27, 23. 14) Lev. 18, 12—14; 20, 19. 20. 15) Lev. 18, 9. 11; 20, 17; Dt. 27, 22.

16) Lev. 18, 16. 18; 20, 21. — Zu Lev. 18, 18 vgl. auch die Bemerkung in *Speaker's* Bible I, 601 f.

Anderen)[1], die Prostitution und jede Art von Hurerei[2]), die Entehrung einer Jungfrau[3]), die eheliche Berührung eines Weibes zur Zeit ihrer Reinigung[4]), die Schamlosigkeit[5]). — Ein Vergehen gegen die Sittlichkeit lässt sich endlich auch derjenige zu Schulden kommen, welcher in der aussermenschlichen Natur solches mit einander verbindet, was nach Gottes Ordnung für sich bestehen soll, oder welcher bei ihrer Benützung Rohheit und Grausamkeit begeht[6]). Daher wird einerseits untersagt, Thiere verschiedener Art sich mit einander begatten zu lassen[7]), Thiere verschiedener Art zusammenzujochen[8]), verschiedenen Samen auf denselben Acker zu säen[9]), Leinwand und Wolle zusammen zu weben zu einerlei Gewand[10]), Kleider oder Geräthe des anderen Geschlechtes zu tragen[11]), andererseits dem dreschenden Ochsen das Maul zu verbinden[12]), mit den Eiern oder den jungen Vögeln eines Nestes zugleich die Mutter zu nehmen[13]), ein Thier mit seinem Jungen an demselben Tage zu schlachten[14]), das Böcklein in der Milch der eigenen Mutter zu kochen[15]).

2) *Die Strafmittel.* Um die Heiligkeit des Wandels des Israeliten, insoweit dieselbe zum Fortbestand des israelitischen Gemeinwesens unerlässlich ist, zu erzwingen, belegt das Gesetz eine Reihe der eben genannten Vergehen mit ausdrücklich bestimmten *Strafen.* Als Zweck der Strafe bezeichnet es in erster Linie die Wegschaffung des Bösen aus der Gemeinde[16]) d. i. die Heiligung der durch das begangene Vergehen entheiligten Gemeinde oder, was dasselbe ist, die Sühnung der infolge davon auf ihr lastenden Schuld; dann in zweiter Linie die Abschreckung vor dem Vergehen oder die Bewahrung der Heiligkeit der Gemeinde auch für die Zukunft[17]). Da somit nicht Rache, sondern

---

1) Ex. 20, 13; Lev. 18, 20; 20, 10; Dt. 5, 17; 22, 22—27; vgl. auch Lev. 19, 20—22. 2) Lev. 19, 29; Dt. 22, 20. 21; 23, 18. — Lev. 21, 9.
3) Ex. 22, 15. 16; Dt. 22, 28. 29. 4) Lev. 18, 19; 20, 18.
5) Dt. 25, 11. 12. 6) vgl. *Schnell,* isr. Recht S. 40.
7) Lev. 19, 19. 8) Dt. 22, 10. 9) Lev. 19, 19; Dt. 22, 9.
10) Lev. 19, 19; Dt. 22, 11. 11) Dt. 22, 5.
12) Dt. 25, 4. 13) Dt. 22, 6. 7. 14) Lev. 22, 28.
15) Ex. 34, 26. 16) Dt. 13, 6; 17, 7. 12; 19, 19; 21, 9; 22, 21; 24, 7. 17) Dt. 13, 12; 17, 13; 19, 20; 21, 21.

Heilighaltung der Gemeinde durch die Strafe erzielt werden soll, so muss die Grösse der Strafe der Grösse des Vergehens entsprechen. Diess kommt vornehmlich dadurch zum Ausdruck, dass das Gesetz bei Körperverletzung oder Eigenthumschädigung die Wiedervergeltung (talio), beziehungsweise die Rückerstattung mit sühnender Daraufgabe als normale Strafe bestimmt [1]), ohne dass jedoch hieraus gefolgert werden dürfte, dass bei Körperverletzung der Schuldige eine gleiche Verletzung an seinem eigenen Körper habe erleiden müssen: wahrscheinlich wurde die Leibesstrafe in Geldstrafe umgewandelt [2]).

Die verschiedenen Strafarten, deren das mosaische Gesetz ausdrücklich Erwähnung thut, waren:

a) *Die Lebensstrafe* [3]). Als Lebensstrafe wird im Gesetz vornehmlich nur die Steinigung, diese aber ziemlich häufig erwähnt [4]). Sie konnte dadurch verschärft werden, dass der Leichnam des Gesteinigten auch noch verbrannt [5]), oder an einem Pfahl aufgehängt wurde [6]); im letzteren Falle musste aber der Leichnam noch am Abend wieder abgenommen und bestattet werden [7]). Neben der Steinigung erwähnt das Gesetz auch die Tödtung durch das Schwert [8]), welche in der nachmosaischen Zeit die gewöhnlichste Art der Hinrichtung gewesen zu sein scheint [9]).

b) *Die Leibesstrafe.* Verstümmelung, nämlich Abhauen der Hand, wird nur ein einziges Mal, und zwar in einem Falle ganz besonderer Schamlosigkeit, angeordnet [10]). Geisselstrafe dagegen kam häufiger vor; doch durften die Schläge nie die Zahl 40 übersteigen [11]).

---

1) Ex. 21, 23—25; Lev. 14, 19. 20; Dt. 19, 21. 2) vgl. z. B. Ex. 21, 29—32; Num. 35, 31 und *Saalschütz*, MR. S. 448 ff.; *Knobel* zu Ex. 21, 23 ff., auch *Schnell*, isr. Recht S. 38; *Vaihinger*, RE. VIII, 278 gegen *Keil*, Arch. II, 268. 3) vgl. z. B. Ex. 21, 12. 14—17.

4) vgl. Lev. 20, 2. 27; 24, 16; Num. 15, 35; Dt. 13, 11; 21, 21; 22, 21.

5) Lev. 20, 14; 21, 9; dafür, dass kein Verbrennen Lebendiger gemeint sei, vgl. Jos. 7, 15. 25. 6) Num. 25, 4; Dt. 21, 22; auch hier ist kein Hängen Lebendiger gemeint, vgl. Gen. 40, 19; Jos. 10, 27.

7) Deut. 21, 23. 8) Ex. 19, 13; Dt. 13, 16. 9) vgl. z. B. 2 S. 1, 15; 1 K. 2, 25. 29. 31. 34. 36; 2 K. 10, 25. 10) Dt. 25, 11. 12.

11) Dt. 25, 1—3; um der Gefahr vorzubeugen, infolge von Irrung im

c) *Die Freiheitsstrafe.* Gefängniss erscheint im Gesetz nicht als Strafmittel, sondern lediglich als provisorische Haft bis zur Fällung des Urtheilsspruches[1]); auch noch in der königlichen Zeit tritt die Verhängung von Gefängniss nicht als normales Strafmittel, sondern nur als Willkürakt der Gewalthaber auf[2]); erst in der persischen Zeit wird es zusammen mit einer anderweitigen ausländischen Strafart (Verbannung) als rechtlich zulässige Strafe erwähnt[3]). — Die einzige von dem Gesetz angeordnete Freiheitsstrafe ist die zeitweilige Confinirung des unvorsätzlichen Todtschlägers in eine bestimmte Stadt[4]).

d) *Die Vermögensstrafe.* Bussen am Vermögen finden sich sehr häufig und in verschiedener Form. Ihre Grösse wird von dem Gesichtspunkt aus bemessen, dass sie zur Wiedererstattung und zur Sühne dienen sollen[5]). Die höchste Geldstrafe, welche im Gesetz erwähnt wird, beträgt 100 Sekel Silber[6]). — Unter den Gesichtspunkt der Wiedererstattung und Sühnung fällt es auch, wenn derjenige, welcher eine Jungfrau verführt hat, gehalten wird, ihrem Vater eine Geldsumme zu bezahlen und ausserdem noch die Verführte für immer zum Weibe zu nehmen[7]).

Kap. 5. Das gerichtliche Verfahren (Process).

So weit sich aus den wenigen Bestimmungen und gelegentlichen Angaben, welche das Gesetz über das gerichtliche Verfahren enthält, erkennen lässt, war dasselbe ein sehr einfaches, rasches und zweckentsprechendes. Stätte des Gerichtes war ein öffentlicher Platz, zu welchem jedermann Zutritt hatte, gewöhn-

---

Zählen die Zahl 40 zu überschreiten, kam die Sitte auf, es bei dem 39sten Schlage bewenden zu lassen, vgl. 2 Kor. 11, 24. 1) Lev. 24, 12; Num. 15, 34. 2) vgl. z. B. 1 K. 22, 27; 2 Chr. 16, 10; 18, 26; Jer. 20, 2; 32, 2. 3; 37, 15. 20; vgl. *Rüetschi*, RE. IV, 702; *Roskoff*, BL. II, 360. 3) Esr. 7, 26; Neh. 12, 39. 4) Ex. 21, 13; Num. 35, 6. 9—15. 22—28; Dt. 4, 41—43; 19, 1—10.

5) Ex. 21, 19. 22. 26. 27. 32—37; 22, 1—8. 11—14; Lev. 5, 16; 22, 14; 24, 18; Num. 5, 6—8; Dt. 22, 19. 29. 6) Dt. 22, 19.

7) Ex. 22, 15. 16; Dt. 22, 28. 29; vgl. auch die analoge Strafbestimmung in Dt. 22, 13—19.

lich der freie Raum an den Thoren der Städte [1]), welcher zugleich auch als Markt diente [2]); erst Salomo baute sich eine eigene Gerichtshalle in seinem Palaste [3]); zur Zeit Jeremia's erscheint auch das neue Thor am Tempel als Gerichtsstätte [4]). Die Verhandlung wurde mündlich in Gegenwart des Beklagten geführt [5]). Einen öffentlichen Ankläger gab es nicht, die Anklage wurde vielmehr von den Betheiligten, beziehungsweise den Beschädigten mündlich gestellt [6]). Ebenso gab es auch keine öffentlich bestellten Vertheidiger; wohl aber musste der Angeschuldigte mit seiner Vertheidigung gehört werden [7]). Die Beweisführung geschah vornehmlich durch Zeugenaussagen. Der Richter beschwor die Anwesenden zur Zeugnissablegung d. h. er richtete an die Anwesenden ohne Unterschied, unter Androhung eines Fluches im Falle der Verheimlichung, die Aufforderung, mitzutheilen was sie zur Sache Gehöriges wissen [8]). Eine gerichtliche Beeidigung der Zeugen scheint nicht vorgekommen zu sein [9]); sie konnte um so leichter entbehrt werden, als falsche Zeugenaussage mit strenger Strafe bedroht war [10]) und die Zeugen an ihre sittliche Verantwortlichkeit auch dadurch gemahnt wurden, dass sie, wenigstens bei Capitalverbrechen, sich in hervorragender Weise bei der Urtheilsvollstreckung zu betheiligen hatten [11]). Uebrigens genügte das Zeugniss eines Einzigen nicht, um eine Verurtheilung herbeizuführen; erst auf die Aussage zweier oder dreier Zeugen hin konnte Verurtheilung erfolgen [12]). In besonderen Fällen konnte auch die äussere Beschaffenheit der bei dem Process in Frage kommenden Gegenstände [13]), dessgleichen ein Reinigungseid [14]) als Beweismittel dienen; und bei der Anklage der Eltern gegen ihre Kinder genügte bereits die Thatsache, dass die Eltern es über's Herz brachten, das Kind vor das Gericht über Leben und

1) Dt. 21, 19; 22, 15; vgl. 16, 18; 17, 8; 2 S. 15, 2.
2) 2 K. 7, 1. 3) 1 K. 7, 7. 4) Jer. 26, 10 ff.
5) Ex. 22, 7; Dt. 1, 16; 25, 8. 6) Dt. 21, 19 f.; 22, 15 f.; 25, 1. 7) Dt. 1, 16. 8) Lev. 5, 1. 9) vgl. *Saalschütz*, MR. S. 605 f. 10) vgl. oben Kap. 4, 1 c. 11) Lev. 24, 14; Dt. 13, 9. 10; 17, 7. 12) Num. 35, 30; Dt. 17, 6; 19, 15.
13) Ex. 22, 12 (vgl. Am. 3, 12); Dt. 22, 15. 14) Ex. 22, 10, vgl. Num. 5, 21.

Tod zu stellen, als Beweis[1]). Dass im gewöhnlichen Processverfahren auch das Loos zur Entdeckung des Schuldigen angewandt worden sei, lässt sich nicht erweisen[2]). Das Gottesurtheil (ordâl) erscheint ebenso wenig als Beweismittel[3]), als je Tortur zur Herbeiführung eines Geständnisses oder auch eines Zeugnisses angewandt wurde. Auf das Geständniss des Angeschuldigten wird im Gesetz überhaupt so wenig Gewicht gelegt, dass dasselbe weder zur Verurtheilung noch zur Urtheilsvollstreckung erforderlich ist. — Ueber die Weise der Schöpfung und Verkündigung des Urtheils enthält das Gesetz keine Bestimmung. Die Vollziehung des Urtheils scheint sich gewöhnlich unmittelbar an die Verurtheilung angeschlossen zu haben[4]).

Handelte es sich speciell um die Bestrafung eines Mordes oder Todtschlags, so hatte der Bluträcher d. i. der nächste Verwandte des Getödteten, beziehungsweise seine ganze Familie[5]), die Pflicht, die Bestrafung herbeizuführen. Diese musste aber im Wege Rechtens erfolgen. Zwar wird Dt. 19, 6 (vgl. Jos. 20, 5), ohne dass eine Strafandrohung beigefügt wäre, vorausgesetzt, dass der Bluträcher in seiner leidenschaftlichen Erregung den Mörder oder Todtschläger leicht auch ohne richterlichen Spruch werde tödten wollen und wirklich tödten werde — ein Rest der alten gesetzlosen Blutrache —: allein als Norm stellt das Gesetz die

---

1) Dt. 21, 18 ff.; vgl. *Schnell*, das isr. Recht S. 11. 2) vgl. *Saalschütz*, MR. S. 12. 620. Für den Gebrauch des Looses im Criminalverfahren beruft man sich auf Spr. 16, 33; 18, 18; Jos. 7, 14 f.; 1S. 14, 37—42. Zu Spr. 16, 33 vgl. indess Lev. 16, 8. 9; Num. 26, 55; Jos. 21, 4; Ps. 22, 19; Neh. 11, 1; — zu Spr. 18, 18 vgl. *Delitzsch* z. d. St.; — die Jos. 7, 14 f. und 1 S. 14, 37—42 erwähnten Fälle sind aussergewöhnlicher Art und durch Jehova's unmittelbares Einschreiten oder dessen Anordnung bedingt und daher für das gewöhnliche gerichtliche Verfahren ebenso wenig beweisend, als Jon. 1, 7 oder Esth. 3, 7. 3) Die einzige vermeintliche Spur eines Gottesurtheils ist das Verfahren gegen ein des Ehebruchs angeklagtes Weib (Num. 5, 12—31); allein dieses fällt nicht unter den Gesichtspunkt des Gottesurtheils, sondern des Reinigungseides; vgl. *Bähr*, Symb. II, 442. 446 f.; *Kurtz*, ATlicher Opfercultus S. 396 f. gegen *Ew.*, Alterth. S. 273; *Kl*, Arch. I, 298; *Steiner*, BL. II, 72; siehe auch unten Kap. 6, III, C, 2 Anhang. 4) vgl. Lev. 15, 36; Dt. 25, 2.
5) 2 S. 14, 7; vgl. 21, 1 ff.

Forderung auf, dass auch der Mörder oder Todtschläger nicht ohne gerichtliches Beweisverfahren und richterlichen Spruch umgebracht werde[1]). Hatte ein Mensch einen anderen irgend wie getödtet, so konnte der Thäter vorläufig in eine der sechs Freistädte entfliehen und musste von den Aeltesten der Freistadt bis zum gerichtlichen Austrag der Sache aufgenommen werden[2]). Inzwischen hatte der Bluträcher seine Klage bei dem Gerichte seines Heimathortes anzubringen. War der Angeschuldigte in eine Freistadt geflohen, so musste er durch die Aeltesten seiner Heimathsgemeinde von dort abgeholt und vor das Gericht seines Heimathsortes gestellt werden[3]). Befand es sich nun, dass die Tödtung eine unvorsätzliche und lediglich von ungefähr geschehene war, so wurde der Thäter in die Freistadt zurückgebracht, wo er sich bis zum Tode des Hohepriesters aufhalten musste; überschritt er früher das Gebiet der Freistadt, so durfte ihn der Bluträcher, wenn er ihn zufällig ausserhalb derselben antraf, tödten[4]). Befand es sich aber, dass die Tödtung eine vorsätzliche war, oder dass der Tod infolge eines Schlages mit tödtlicher Waffe eingetreten war, oder dass der Thäter gegen den Ermordeten vorher Feindschaft gehegt hatte, so musste der Thäter dem Bluträcher zur Execution übergeben werden[5]). Ein Gleiches hatte selbstverständlich zu geschehen, wenn der Beschuldigte, ohne in eine Freistadt geflohen zu sein, vor Gericht gestellt werden konnte oder freiwillig sich stellte, und von diesem schuldig befunden wurde. Suchte sich aber der Mörder durch Flucht jeglicher gerichtlichen Entscheidung zu entziehen, so galt sein Verbrechen als von vorneherein erwiesen und der Bluträcher hatte ihn zu tödten, wo immer er ihn fand[6]), selbst vom Altare sollte er weggerissen

---

1) Num. 35, 30, vgl. V. 12. 24. 2) Jos. 20, 4.

3) Num. 35, 12; Dt. 19, 11. 12; Jos. 20, 6. 4) Num. 35, 25—28; Jos. 20, 6. 5) Dt. 19, 11. 12. 6) Auf diesen Fall scheinen die Worte בְּפִגְעוֹ־בוֹ Num. 35, 19. 21 beschränkt werden zu müssen, wenn anders wirklich auch der Bestrafung des Mordes ein gerichtliches Verfahren voranzugehen hatte. Dass ein solches aber statt hatte, wird wohl um desswillen angenommen werden müssen, weil es der Constatirung bedurfte, ob Mord oder ob Todtschlag oder überhaupt ein Verbrechen vorlag. Endlich lässt auch die Mischna den Mord gerichtlich be-

werden [1]). — Auch da, wo der Urheber eines begangenen Mordes nicht ausfindig gemacht werden konnte, hatte zur Sühnung des begangenen Verbrechens ein gerichtliches Verfahren einzutreten. Dieses bestand darin, dass die Aeltesten der Stadt, in deren Gebiet die Leiche des Ermordeten aufgefunden wurde, im Beisein der als Richter zuzuziehenden Priester an einer jungen Kuh die von dem unbekannten Mörder verwirkte Todesstrafe in symbolischer Weise vollzogen, dabei zum Zeichen ihrer Unschuld die Hände über der getödteten Kuh wuschen und Jehova um Vergebung der infolge des begangenen Mordes auf dem Lande lastenden Blutschuld baten [2]). — Ob in der späteren Zeit die Könige ein Begnadigungsrecht ausübten, ist ungewiss [3]).

Kap. 6. Das gottesdienstliche Recht (Cultusrecht).

H. Witsius, Aegyptiaca. Amsterdam 1683 u. o. *J. Spencer*, de legibus Hebraeorum ritualibus. Cambridge 1685 u. o. *J. Lundius*, die alten jüdischen Heiligthümer. Hamb. 1695 u. o. *Adr. Reland*, antiquitates sacrae veterum Hebraeorum. Utrecht 1708 u. o. *K. Ch. W. F. Bähr*, Symbolik des mos. Cultus. Heidelberg 1837. 39 (Band I in 2. A. 1874). *P. Scholz*, die h. Alterthümer des Volkes Israel. Regensburg 1868. *D. B. v. Haneberg*, die religiösen Alterthümer der Bibel. München 1869.

Da Israel das Gemeinwesen Jehova's zu sein bestimmt ist [4]), so ergeht an das Volk in seiner Gesammtheit wie in seinen einzelnen Gliedern die Forderung, dass dieser seiner Zugehörigkeit zu Jehova nicht bloss seine innerliche Gesinnung [5]) und sein sittliches Verhalten in den verschiedenen Bereichen des natürlichen Lebens [6]) entspreche, sondern dass es diesem seinem Gemeinschaftsverhältnisse mit Jehova auch durch eine Reihe eigens hiezu bestimmter Handlungen einen äusserlichen, sinnenfälligen Ausdruck

---

straft werden; denn nach Sanh. I, 4 hatte das kleine Sanhedrin über Mord zu entscheiden, und nach IX, 1 wurde der Mörder mit dem Schwert gerichtet. 1) Ex. 21, 14. 2) Dt. 21, 1—9 und hiezu *Kn.* und *Kl*; *Bähr*, Symb. II, 447 ff.; *Oehler*, Theologie des ATes I, 506 f.

3) Auch 2 S. 14, 2 ff. ist kein sicherer Beleg dafür.

4) Ex. 19, 5. 6; Dt. 7, 6; 14, 2. 5) Dt. 6, 5.

6) Ex. 22, 30; Lev. 11, 45; 19, 2; 20, 26.

gebe (Cultus). Als Gegenleistung hiefür verheisst Jehova die Befestigung[1]) des Gemeinschaftsverhältnisses und, insoweit es eine Störung erlitten hatte, dessen Wiederherstellung[2]). Welches die einzelnen zu jenem Ausdruck dienenden Handlungen sein sollen, an welchem Orte, zu welcher Zeit und durch welche Mittelspersonen sie zu vollziehen seien, wird im mosaischen Rechte bestimmt festgesetzt.

I. Die heilige Stätte (Cultusstätte).

Bernh. Conradi, tabernaculi structura et figura. Hanau 1621. *H. Witsius*, Miscellanea sacra lib. II. dissert. 1. *C. Mel*, der Tabernackel oder gründl. Beschreibung der Stiftshütte. Frankf. 1711. *S. van Til*, commentarius de tabernaculo Mosis. Dordrecht 1714. *B. Lamy*, de tabernaculo, sancta civitate et templo. Paris 1720. *F. Friederich*, Symbolik der mos. Stiftshütte. Leipz. 1841. *J. H. Kurtz*, zur Symbolik der mos. Stiftshütte. Leipz. 1851. *A. Kamphausen*, Bemerkungen über die Stiftshütte. St. u. Kr. 1858 S. 97 ff. *W. Fries*, zu Kamphausens Bemerkungen über die Stiftshütte. St. u. Kr. 1859 S. 103 ff. *W. Neumann*, die Stiftshütte. Gotha 1861. *Ch. J. Riggenbach*, die mos. Stiftshütte. Basel 1862 (2. A. 1867). *Wangemann*, die Bedeutung der Stiftshütte. Berlin 1866. *Leyrer*, Stiftshütte. RE. XV, 92 ff. *W. Engelhardt*, die Idee der Stiftshütte. Zeitschrift für luth. Theologie 1868 S. 409 ff. *Diestel*, Stiftshütte. BL. V, 405 ff.

1) Während anfänglich jeder Ort, an welchem Jehova sich offenbart hatte, aber auch nur ein solcher, als Cultusstätte zulässig war[3]), wurde seit dem Ende des Aufenthaltes Israel's am Sinai der Cultus auf einen Ort concentrirt[4]). Israel erhielt den Auftrag, für Jehova eine Wohnstätte (מִשְׁכַּן ה׳)[5]) zu erbauen, in welcher er fortan in Israel's Mitte gegenwärtig sein und mit den Vertretern des Volkes zusammenkommen wollte[6]). Nach dieser ihrer Bestimmung heisst dann die Wohnstätte Jehova's speciell Zelt der

---

1) vgl. רֵיחַ נִיחֹחַ Lev. 1, 9; 3, 16 und sonst mit Gen. 8, 21.

2) Lev. 4, 20. 31. 35; 5, 10. 13. 16. 18.

3) Ex. 20, 21; vgl. *Kl* z. d. St.; *Riehm*, Gesetzgebung Mosis S. 25, gegen *Kn.* z. d. St.; *Ew.*, Alterth. S. 161 f.

4) Lev. 17, 3 ff.; Dt. 12, 4 ff. 13 ff.; 16, 5, 6; 16, 2. 6. 11. 15. 16 u. o.

5) Lev. 15, 31; 17, 4; Num. 16, 9; 17, 28 u. o.

6) Ex. 25, 22; 29, 42—45; Num. 17, 19; vgl. auch Ex. 33, 9—11.

Zusammenkunft (אֹהֶל מוֹעֵד)[1], Zelt der Bezeugung oder Offenrung (אֹהֶל הָעֵדוּת)[2], Wohnung der Bezeugung oder Offenbarung (מִשְׁכַּן הָעֵדוּת)[3]. Aus welchen Stoffen, in welchen Maassen und nach welchen Verhältnissen diese Wohnung im Ganzen und in ihren einzelnen Theilen herzustellen sei, wurde genau vorgeschrieben.

Sie bestand aus einem Zelte, welches rings von einem Vorhofe umgeben war.

2) *Der Vorhof* maass in seiner Länge von Osten nach Westen 100 Ellen und in seiner Breite von Norden nach Süden 50 Ellen[4]. Er wurde auf allen vier Seiten durch eine Zeltwand eingefriedigt. Zu ihrer Herstellung wurden auf den beiden Langseiten je 20, auf den beiden Breitseiten je 10 hölzerne, an ihrer Spitze mit Silber überzogene[5] Säulen auf kupfernen Untersätzen errichtet[6]. Die Säulen waren unterhalb ihrer Capitäle durch silberne d. h. mit Silber überzogene Stangen unter einander verbunden. An diesen Stangen und den Säulen waren 5 Ellen hohe[7], aus gezwirnter weisser Leinwand gewobene[8] Behänge mit silbernen Nägeln befestigt. Auf der Ostseite jedoch reichte dieses Leinwandbehänge von der nördlichen Ecke an nur 15 Ellen weit südwärts und ebenso weit auch nur von der südlichen Ecke an nordwärts, so dass in der Mitte ein zwanzig Ellen langer Eingangsraum frei blieb, welcher mit einem 20 Ellen langen und 5 Ellen hohen, aus purpurblauen, purpurrothen und karmesinrothen Fäden und gezwirntem Leinengarn bunt gewirkten Vorhange verhängt wurde[9].

---

1) Ex. 27, 21; 28, 43; 29, 4. 10. 11 u. o.; *Luther*: Hütte des Stifts.

2) Num. 9, 15; 17, 22. 23; 18, 2. 3) Ex. 38, 21; Num. 1, 50. 53; 10, 11. 4) Ex. 27, 9 ff.; 38, 9 ff. Die hebräische Elle betrug 214,5 pariser Linien oder 484 Millimeter oder $18^1/_2$ Zoll rheinisch; vgl. *Kneucker*, BL. IV, 129 f. 5) Ex. 38, 17. 28.

6) Gegen die Annahme, dass die Ecksäulen zugleich in die Summe der 20 Säulen der Langwand und in die Summe der 10 Säulen der Breitwand eingerechnet seien, somit in Wirklichkeit nur 56 Säulen vorhanden gewesen seien (so *Bähr*, Symbolik I, 70 f.; *Haneberg*, rel. Alterth. S. 170; *Kn.* z. Ex. 27, 12. 16), vgl. *Friederich*, Symbolik der Stiftshütte S. 16 ff.; *Kl*, Arch. I, 84 und zu Ex. 27, 16; *Kamphausen*, St. u. Kr. 1858 S. 116 ff. und jetzt auch *Bähr*, Symbolik 2. A. S. 122. 7) vgl. Ex. 27, 18 mit 38, 18.

8) vgl. Ex. 27, 9 mit *Kn.* zu Ex. 25, 4. 9) Ex. 27, 9 ff.

3) Innerhalb dieses Vorhofs, jedoch wahrscheinlich nicht in der Mitte, sondern mehr im Hintergrund nach Westen hin [1]), stand *das eigentliche Wohnhaus Gottes.* Seine Länge von Osten nach Westen betrug auf der Innenseite 30, auf der Aussenseite wahrscheinlich 31 Ellen, seine Breite von Norden nach Süden auf der Innenseite 10, auf der Aussenseite wahrscheinlich 12 Ellen [2]). Jede der beiden Langseiten wurde durch 20 je 10 Ellen hohe, $2^1/_2$ Ellen breite und wahrscheinlich 1 Elle dicke Bohlen von Akazienholz gebildet; die westliche Breitseite bestand aus 8 Bohlen derselben Art, wovon die beiden äussersten zugleich die nordwestliche und die südwestliche Ecke des Gebäudes bildeten; die östliche Breitseite erhielt als Eingangsraum keinen Verschluss durch Bohlen, sondern wurde durch einen an Säulen befestigten Vorhang gegen den Vorhof abgeschlossen (vgl. unten S. 368). Um die Bohlen, welche auf ihrer Innen- und Aussenseite mit Goldblech überzogen waren, auf dem Boden befestigen zu können, musste eine jede an ihrem unteren Ende mit zwei Zapfen versehen werden. Bevor aber die Zapfen in die Erde eingerammt wurden, sollten sie, wohl zum Schutze der Bohlen gegen Feuchtigkeit und Fäulniss, erst noch durch silberne, auf dem Boden aufliegende Untergestelle hindurchgehen. Dieser Untergestelle waren 96, für jeden Zapfen je ein Untergestell, das aus je einem Talent Silber gearbeitet war [3]). Zur Verbindung der Bohlen mit einander dienten mit Goldblech überzogene Stangen oder Riegel, welche durch goldene, auf der Aussenseite der Bohlen angebrachte Ringe gestossen wurden. Auf der Nord-, West- und Südseite wurden hiezu je 5 Stangen verwendet: auf jeder dieser drei Seiten verband nämlich immer je eine Stange sämmtliche Bohlen der ganzen Seite in der Hälfte ihrer Höhe, während von den übrigen vier Stangen wahrscheinlich immer zwei oberhalb und zwei unterhalb der in der Mitte hinlaufenden Stange angebracht wurden und eine jede derselben wohl immer nur die Hälfte oder etwas über die Hälfte der Bohlen zusammenfasste.

---

1) vgl. *Haneberg* S. 170 f. 2) Ex. 26, 15 ff.; 36, 20 ff.; vgl. *Kamphausen* a. a. O. S. 100 ff.; die bibl. Alterthümer des Calwer Verlagsvereins S. 73. 3) Ex. 38, 27; vgl. 36, 23–26. 30. 36. Das Talent

Das Dach (Plafond) des Hauses Jehova's bildeten vier übereinander liegende Decken[1]). Zur Herstellung der untersten Decke wurden zunächst 10 Teppiche von je 28 Ellen Länge und 4 Ellen Breite aus gezwirntem weissen Leinengarn, und purpurblauen, purpurrothen und karmesinrothen Fäden gewoben und Cherubengestalten darin eingewirkt; dann wurden je 5 dieser Teppiche an der Langseite zusammengeheftet, so dass zwei grosse Teppiche von je 20 Ellen Länge entstanden; endlich wurden diese beiden grossen Teppiche dadurch zu einem Ganzen verbunden, dass an je einer ihrer Langseiten 50 purpurblaue Schlingen angebracht und in die je 50 sich gegenüberstehenden Schlingen 50 goldene Spangen befestigt wurden. Die ganze Decke erhielt hiedurch eine Länge von 40 Ellen, bei einer Breite von 28 Ellen, und wurde dergestalt über das wahrscheinlich überall eine Elle dicke Bohlengerüste gelegt, dass sie auf der Nord- und auf der Südseite je 8, auf der Westseite 9 Ellen lang an den Aussenwänden herabhing[2]). — Die zweite Decke bestand aus 11 Teppichen von je 30 Ellen Länge und 4 Ellen Breite, welche aus Garn von Ziegenhaaren gewoben waren. Diese 11 Teppiche wurden in der Weise zu zwei Stücken zusammengesetzt, dass das eine Stück aus 5, das andere aus 6 Teppichen bestand. Beide Stücke wurden hierauf durch Schlingen und 50 kupferne Spangen zu einem Ganzen von 44 Ellen Länge und 30 Ellen Breite mit einander verbunden. Diese zweite Decke wurde so auf die erste gelegt, dass das aus 5 Teppichen bestehende Stück nach Westen, das aus 6 Teppichen bestehende Stück nach Osten zu liegen kam und dabei dieses letztere vorn in der Breite von 2 Ellen umgeschlagen wurde[3]). Die zweite Decke hing daher auf der Nord- und auf der Südseite je eine Elle, auf der Westseite 2 Ellen über die untere Decke hinab. — Die dritte Decke bestand aus rothgefärbten Widderfellen, die vierte

---

betrug etwa 2600 preuss. Thaler. 1) Ex. 26, 1 ff.; 36, 8 ff.

2) Gegen die Annahme, dass die Decke nicht an den Aussenseiten, sondern an den Innenseiten herabgehangen habe (so *Bähr* I, 63 [I, 100 f.]; *Kl* z. Ex. 26, 6), vgl. Ex. 26, 12. 13; *Kamphausen* a. a. O. S. 102; *Kn.* z. Ex. 26, 6. 3) Ex. 26, 9.

aus Seekuhhäuten [1]); über Maasse und sonstige Beschaffenheit dieser beiden Decken wird nichts bestimmt [2]).

Das so construirte Wohnhaus Jehova's theilte sich in zwei Räume [3]), einen vorderen von 20 Ellen Länge (הַקֹּדֶשׁ das Heilige) und einen hinteren von 10 Ellen Länge (קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים das Allerheiligste) [4]). Zum Verschluss des Allerheiligsten gegen das Heilige hin diente ein Vorhang (פָּרֹכֶת Scheidung, Trennung), welcher aus purpurblauen, purpurrothen und karmesinrothen Fäden und aus gezwirntem Leinengarne gewoben und in welchen Cherubimgestalten eingewirkt waren. Dieser Vorhang wurde mit goldenen Nägeln an vier mit Gold überzogenen Säulen aus Akazienholz, welche in silbernen Untergestellen standen, befestigt [5]). In ähnlicher Weise wurde das Heilige gegen den Vorhof hin durch einen Vorhang (מָסָךְ Decke, Hülle) verschlossen, nur dass auf ihm die Cherubimgestalten fehlten und dass er nicht an vier, sondern an fünf Säulen befestigt war, welche in Untergestellen von Kupfer statt von Silber ruhten [6]).

4) *Im Allerheiligsten* stand an Geräthen nur [7]) *die Bundeslade* [אֲרוֹן הָעֵדוּת Lade der Bezeugung [8]); אֲרוֹן הַבְּרִית, Lade der Bundesverpflichtung [9])], so genannt, weil in ihr die beiden Gesetzestafeln [לוּחוֹת הָעֵדוּת Tafeln der Bezeugung [10]); לוּחוֹת הַבְּרִית Tafeln der Bundesverpflichtung [11]); auch kurzweg הָעֵדוּת die Bezeugung [12])]

---

1) Ueber die Bedeutung von תְּחָשִׁים vgl. *Kn.* u. *Kl* zu Ex. 25, 5.

2) Dass die vier verschiedenen Zeltdecken so wie die Leinwandbehänge des Vorhofes mit Stricken an kupfernen, in die Erde getriebenen Zeltpflöcken befestigt waren, ergiebt sich aus Ex. 27, 19; 35, 18; 38, 31; Num. 3, 26. 37; 4, 26. 3) Ex. 26, 31 ff.; 36, 38 ff. 4) Dass das Heilige 20, das Allerheiligste 10 Ellen lang war, lässt sich nur, aber auch sicher, erschliessen aus Ex. 26, 33, verglichen mit V. 2—6, sowie aus den analogen Maassverhältnissen bei dem salomonischen Tempel, 1 K. 6, 17. 20; vgl. auch *Jos.* ant. III, 6. 4. 5) Ex. 26, 31—33; 36, 35. 36.

6) Ex. 26, 36. 37; 36, 37. 38. 7) Ueber 1 K. 6, 22; Hebr. 9, 4, wonach das Allerheiligste auch den goldenen Räucheraltar hatte, vgl. *Delitzsch*, Hebräerbrief S. 358 ff.; *v. Hofmann*, Hebräerbrief S. 321 ff.; siehe auch unten S. 369 Note 1. 8) Ex. 25, 22; 26, 33 f.; 30, 6. 26 u. o.

9) Num. 10, 33; 14, 44; Dt. 10, 8. 10) Ex. 31, 18; 32, 15; 34, 29. 11) Dt. 9, 9. 11. 15. 12) vgl. z. B. Ex. 16, 34;

aufbewahrt wurden [1]). Nach der von ihr gegebenen Beschreibung [2]) war sie ein auf vier Füssen ruhender [3]), aus Akazienholz gefertigter, von innen wie von aussen mit Goldblech überzogener Kasten von $2^1/_2$ Ellen Länge und $1^1/_2$ Ellen Breite und Höhe, welcher, vermuthlich in seiner halben Höhe, rings mit einem goldenen Kranze verziert war. An den vier Ecken oberhalb der Füsse waren vier gegossene Ringe angebracht, durch welche zwei aus Akazienholz verfertigte und mit Gold überzogene Tragstangen gesteckt wurden, die nie entfernt werden durften [4]). Sie war bedeckt mit einer Platte (כַּפֹּרֶת Deckel; LXX: *ἱλαστήριον ἐπίθεμα* und kurzweg *ἱλαστήριον*; Vulgata: propitiatorium; Luther: Gnadenstuhl) von massivem Golde [5]). Ueber dieser Platte, und zwar an zwei Ecken derselben befestigt (angelöthet oder angenagelt), erhoben sich zwei Cherubimgestalten von getriebenem Golde, welche mit ihren ausgebreiteten Flügeln die Lade bedeckten und das gegenseitig sich zugewandte Angesicht abwärts gegen den Deckel neigten. Als Abbilder der himmlischen Cherube, welche den Thronwagen Jehova's bilden [6]), stellten sie den irdischen Thron dar,

25, 16. 21; Num. 17, 19. 25; anders *Nöldeke*, Untersuchungen S. 51 Note 1.

1) Ex. 25, 16. 21; 40, 20; Dt. 10, 1—5. Gegen die Tradition von Hebr. 9, 4, wonach auch das Mannagefäss und der Stab Ahron's in der Bundeslade aufbewahrt worden wären, vgl. 1 K. 8, 9; 2 Chr. 5, 10; ferner oben S. 256 Note 1, aus welcher Erörterung sich weiter ergiebt, dass Dt. 31, 26 kein sicherer Beweis dafür ist, dass sich auch das deuteronomische Gesetz (Dt. 5 — 26 mit dem überarbeiteten Anhang von Dt. 27. 28) gerade im Allerheiligsten befunden habe. Da das deuteronomische Gesetz am Hüttenfeste jedes Sabbathjahres dem Volke vorgelesen werden musste, so ist es weit wahrscheinlicher, dass es im Heiligen aufbewahrt wurde, welches von den Priestern je nach Bedürfniss betreten werden durfte.

2) Ex. 25, 10—22; 26, 33 f.; 37, 1—9; 40, 20 f. 3) Ex. 25, 12. 14; vgl. *Kn.* und *Kl* z. d. St. 4) Ex. 25, 15; über Num. 4, 6 vgl. *Kn.* z. d. St. gegen *Kl* z. d. St. 5) Gegen die Fassungen von כַּפֹּרֶת als Sühngeräthe, Sühnmittel (so *Bähr*, Symbolik I, 381. 390 [I, 453 ff.]; *Kl* z. Ex. 25, 17; *Haneberg*, Alterthümer S. 187) vgl. *v. Hofm.*, Weiss. u. Erf. I, 141; *Kn.* z. Ex. 25, 17; und gegen die Ansicht von *Ew.*, Alterth. S. 165, dass כַּפֹּרֶת so viel sei als Schemel und einen zweiten Deckel über einem darunterliegenden ersten bezeichne, vgl. *Del.*, Hebräerbrief S. 362.

6) vgl. 2 S. 6, 2; 2 K. 19, 15; Ps. 80, 2; 99, 1; Ez. 9, 3; 10, 4. 19

auf welchem Jehova inmitten seines Volkes wohnen und mit dessen Vertretern, zunächst Mose, verkehren wollte [1]). Hiedurch wurde das Allerheiligste zur Wohnung Gottes κατ' ἐξοχήν.

5) *Im Heiligen* stand vor dem Vorhang, der in das Allerheiligste führte [2]), der goldene Räucheraltar, auf der nördlichen Seite der goldene Schaubrodtisch und auf der südlichen Seite der goldene Leuchter [3]).

Der Räucheraltar [4]) (מִזְבַּח הַזָּהָב, מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת, מִזְבֵּחַ מִקְטַר קְטֹרֶת) [5]) war zwei Ellen hoch und je eine Elle lang und breit, aus Akazienholz angefertigt und an seinen vier Seitenwänden wie auf seiner oberen Fläche mit Gold überzogen. Um die vier Seitenwände zog sich als Verzierung ein goldener Kranz. Unterhalb des Kranzes waren auf zwei Seiten des Altars an den Ecken goldene Ringe angebracht, durch welche zwei mit Gold überzogene Tragstangen von Akazienholz gesteckt wurden. Die oberen vier Ecken liefen in vier Hörner aus, welche auf den Ecken befestigt und ebenfalls mit Goldblech überzogen waren: sie bildeten die zum Himmel, also in die Nähe Gottes, emporragenden Spitzen der Opferhöhe des Altars [6]). Bei dem Räucheraltar wurde auch stets ein bestimmter Vorrath des heiligen Räucherwerks, aufbewahrt [7]).

Der Schaubrodtisch [8]) (הַשֻּׁלְחָן הַטָּהוֹר, שֻׁלְחַן הַפָּנִים, הַשֻּׁלְחָן, auch שֻׁלְחַן הַמַּעֲרֶכֶת Tisch der Aufschichtung) [9]) bestand aus einer zwei Ellen langen und eine Elle breiten Platte, welche auf vier $1^1/_2$ Ellen hohen Beinen ruhte; unterhalb der Platte befand sich auf allen vier Seiten eine handbreit hohe und mit einem Kranz verzierte Leiste, durch welche die Beine zusammengehalten wurden; unterhalb der Leiste wiederum waren an den vier Beinen goldene

---

und oben S. 43. 1) Ex. 40, 34 f.; 1 Chr. 28, 18; 1 S. 4, 4; 1 Chr. 13, 6. 2) Ex. 30, 6. 3) Ex. 26, 35.

4) Ex. 30, 1—6; 37, 25—28. 5) Ex. 30, 1; — Ex. 30, 27; 31, 8; — Ex. 39, 38; 40, 5. 26; Num. 4, 11. 6) vgl. v. *Hofm.*, Schriftb. II, 1. 257 gegen *Bähr*, Symb. I, 472 f. (I, 567); *Hinkel*, RE. I, 254. 7) Ex. 30, 36; Lev. 16, 12. Anders *v. Hofmann*, Hebräerbrief S. 322 f.; aber gegen seine Deduction vgl. עַל־הָעֵדֻת Ex. 27, 21.

8) Ex. 25, 23—30; 37, 10—16. 9) Ex. 37, 10; — Num. 4, 7; — Lev. 24, 6; 2 Chr. 13, 11; — 2 Chr. 29, 18.

Ringe für zwei Tragstangen angebracht. Tisch und Tragstangen waren wie bei dem Räucheraltar aus Akazienholz verfertigt und mit Goldblech überzogen. Auf dem Tisch wurden allsabbathlich zwölf Brode, die sogen. Schaubrode (לֶחֶם הַמַּעֲרֶכֶת, לֶחֶם הַתָּמִיד, לֶחֶם הַפָּנִים)[1], in zwei Schichten von je 6 Broden mit aufgestreutem Weihrauch[2]) aufgelegt[3]). Als zum Schaubrodtisch gehörig werden ferner noch viererlei Gefässe aus gediegenem Golde namhaft gemacht: Schüsseln, in welchen die Brode auf dem Tisch aufgetragen wurden; kleine Schalen, in welchen der Weihrauch aufgestellt wurde; Krüge, die zur Aufbewahrung des Weihrauch-Vorrathes dienten und aus denen er in die Schalen gegossen wurde; und Giesslöffel, womit der allsabbathlich vom Schaubrodtisch weggeräumte Weihrauch auf den Brandopferaltar[4]) geschüttet wurde[5]). Indem nun das Zwölfstämmevolk das, wodurch sein Leben natürlicherweise bedingt wird, in Verbindung mit Weihrauch vor Jehova in dessen Haus niederzulegen gehalten ist, wird ihm vorgehalten, dass es sein Leben vor Jehova's Angesicht und so zu führen habe, dass es ihm wohlgefällig, ihm gleichsam ein süsser Geruch sei[6]).

Der goldene Leuchter[7]) (מְנֹרַת הַמָּאוֹר, הַמְּנֹרָה הַטְּהוֹרָה, מְנֹרַת הַזָּהָב)[8]) war von getriebener Arbeit und bildete — abgesehen von den Lampen — ein festes, nicht zerlegbares Ganzes. Auf einem Fussgestelle erhob sich ein Schaft; aus diesem Schaft giengen nach rechts und links je drei Arme. Der Schaft war mit vier, jeder der sechs Arme mit je drei goldenen Blüthenkelchen ver-

---

1) Ex. 35, 13; — Num. 4, 7; — 1 Chr. 9, 32; 23, 29.

2) Ueber die Weise der Beifügung des Weihrauchs vgl. *Kl* z. Lev. 24, 7.

3) Ex. 25, 30; Lev. 24, 5—9. 4) Gegen *Kn.* z. Lev. 24, 7, welcher den Weihrauch der Schaubrode auf dem Räucheraltar angezündet werden lässt, vgl. *Jos.* ant. III, 10. 7; ferner Ex. 30, 7—9 mit Lev. 2, 1. 2. 15. 16. 5) Ex. 25, 29; 37, 16; Num. 4, 7. — Gewöhnlich nimmt man an, dass die beiden zuletztgenannten Gefässe für Weinlibationen bestimmt gewesen seien (*Kn.*, *Kl*, *Bähr* I, 412 [I, 492]); allein Weinlibationen kamen mit dem Schaubrodtisch nicht in Berührung; vgl. auch *Haneberg*, Alterth. S. 180 f. 6) Aehnlich *Keil*, Arch. I, 109; *Leyrer*, RE. XIII, 469; anders *Bähr*, I, 425 ff. (I, 515 ff.) und wieder anders *v. Hofm.*, Weiss. u. Erf. I, 143; *Kn.* z. Lev. 24, 9. 7) Ex. 25, 31—40; 37, 17—24; Num. 8, 1—4. 8) Ex. 25, 31; — 31, 8; 39, 37; — Num. 4, 9.

ziert[1]). Auf jedem Arme sowie auf dem Schaft wurde je eine goldene Lampe in der Weise aufgesetzt, dass die Tülle, in welcher der Docht stack, nach Norden hin gerichtet war[2]). Die Besorgung der Lampen, ihre Reinigung, Füllung mit dem feinsten Olivenöl[3]) und Anzündung fand des Morgens und Abends statt zur Zeit des täglichen Räucheropfers[4]). Die Höhe des Leuchters und seiner einzelnen Arme ist nicht angegeben, dagegen aber ausdrücklich bemerkt, dass der ganze Leuchter mitsammt den sieben Lampen und den dazu gehörigen Lichtscheeren und Becken zum Reinigen der Lampen aus einem Talent Gold[5]) verfertigt worden sei. Der im Dunkel des Heiligthums im Glanze von sieben Lampen strahlende goldene Leuchter ist ein Idealbild des Volkes Jehova's, welches inmitten des Dunkels der Völkerwelt in dem ihm durch seinen Gott ermöglichten Glanze der Heiligkeit und Gerechtigkeit strahlen soll[6]).

Im Heiligen wurden endlich auch, wie es scheint, die weissen linnenen Kleider aufbewahrt, mit welchen der Hohepriester am Versöhnungstag während der grossen Sühnung bekleidet sein musste[7]).

6) *Im Vorhof* wurde dem Eingang zum Heiligen gegenüber[8]) ein Brandopferaltar und zwischen diesem und dem Eingang zum Heiligen[9]), ein grosses ehernes Wasch-Becken aufgestellt.

Der Brandopferaltar[10]) (הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר, מִזְבַּח הַנְּחֹשֶׁת, מִזְבַּח הָעֹלָה, פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד, auch הַמִּזְבֵּחַ)[11]) bestand zunächst aus einem 5 Ellen

---

1) vgl. *Thenius* z. 1 K. 7, 49; *Kn.* z. Ex. 25, 31. 33 gegen *Kl* z. Ex. 25, 33 f. 2) Ex. 25, 37; Num. 8, 2. 3) Ex. 27, 20. 21; Lev. 24, 2—4. 4) Ex. 30, 7. 8. — Ob die Lampen bei Nacht und Tag brannten (so z. B. *Rüetschi*, RE. VIII, 344; *Roskoff*, BL. IV, 29), oder bloss bei Nacht (so z. B. *Keil*, Arch. I, 352), ist unklar; nach *Jos.* ant. III, 8. 3 brannten Tags drei, Nachts sieben (? *τοὺς δὲ λοιποὺς* scil. *λύχνους*, also wohl vier) Lampen (so auch *Ew.* Alterth. S. 154).

5) ungefähr = 30000 preuss. Thaler; vgl. *Thenius* zu 1 K. 6, 35.

6) Gegen *v. Hofm.*, Weiss. u. Erf. I, 143, vgl. meine nachex. Proph. II, 146; *Keil*, Ex. S. 514 f. 7) Lev. 16, 23. 8) Ex. 40, 6.

9) Ex. 30, 18; 40, 7; — das eherne Meer, welches im Salomon. Tempel an die Stelle trat, stand nach 1 K. 7, 39 etwas mehr nach der südlichen Seite hin. 10) Ex. 27, 1—8; 38, 1—7. 11) Ex. 38, 1; —

langen, 5 Ellen breiten, 3 Ellen hohen, unten und oben[1]) offenen Brettergerüste von Akazienholz. An den vier oberen Ecken ragten vier Hörner empor[2]). Rings um dieses Gerüste zog sich in halber Höhe eine Leiste, auf welcher vermuthlich die Priester standen, wenn sie mit der Besorgung des Altars und der Verbrennung der Opferstücke beschäftigt waren[3]). Alles diess war mit Kupfer überzogen und bildete ein Ganzes. Unterhalb der Leiste war dann noch, mit ihr ebenfalls zu einem Ganzen vereinigt, ein aus Kupfer gefertigtes und bis auf den Boden herabreichendes Gitterwerk angebracht, welches vornehmlich wohl zur Stütze ihres äusseren Randes dienen sollte. An den vier Ecken des Gitterwerks ragten vier kupferne Ringe hervor, in welchen zwei aus Akazienholz gearbeitete und mit Kupfer überzogene Tragstangen stacken. Der Innenraum dieses Gehäuses war mit unbehauenen Steinen und Erde gefüllt, welche oben zu einer Heerdfläche geglättet waren[4]). Da man nicht auf Stufen zum Altar hinaufsteigen durfte[5]), so war auf der Ostseite die Erde vor dem kupfernen Kranz und der Leiste wohl etwas aufgeschüttet. — Als Geräthe, welche zum Brandopferaltare gehörten und ebenfalls aus Kupfer hergestellt waren, werden erwähnt[6]): Kesseln um die Asche wegzuschaffen, Schaufeln, Sprengschalen, Gabeln und Becken.

Von dem zweiten grossen Geräthe des Vorhofs, *dem Waschbecken* (כִּיֹּר)[7]), wird nur angegeben, dass es auf einem Fussgestelle ruhte, zusammen mit diesem aus kupfernen Spiegeln ange-

---

Ex. 39, 39; — Lev. 1, 5; — Lev. 2, 2. 1) Ob das Brettergehäuse auch oben offen war, ist nicht ganz sicher; nach Num. 4, 13 f. liegt die Annahme nahe, dass es oben mit einer Bretterdecke geschlossen war.

2) Ueber die Hörner des Altars vgl. oben S. 370.

3) Ueber diesen כַּרְכֹּב vgl. *Kl* z. Ex. 27, 5; *J. Fr. v. Meyer*, Bibeldeutungen. Frankf. 1812. S. 201. 206; *Bähr*, Symbolik I, 480 (I, 579 f.); andere Auffassungen bei *J. Lundius*, d. jüd. Heiligthümer. Hamb. 1701. S. 175; *Haneberg*, Alterth. S. 174 ff.; *Kn.* z. Ex. 27, 5; *Ew.*, Alterth. S. 432. 4) vgl. Ex. 20, 22 mit 27, 8; 38, 7; vgl. indess auch oben Note 1. 5) Ex. 20, 23; hiemit steht nicht in Widerspruch Lev. 9, 22 (וַיֵּרֶד); anders dagegen Ez. 43, 17; unbestimmbar ist die Einrichtung bei dem Salomonischen Brandopferaltar, der 10 Ellen hoch war (2 Chr. 4, 1).

6) Ex. 27, 3; 38, 3. 7) Ex. 30, 18–21; 38, 8; 40, 7.

fertigt war, welche die zum Dienste am h. Zelte sich erbietenden Frauen zu diesem Behufe hergegeben hatten [1]), und dass mit dem in dasselbe eingegossenen Wasser die Priester vor Verrichtung des h. Dienstes ihre Hände und Füsse waschen mussten. Nach dem „ehernen Meere“ Salomo's [2]) zu urtheilen, muss es einen ziemlich bedeutenden Umfang gehabt haben; wahrscheinlich war es an den Seiten mit Hähnen versehen, durch welche das Wasser abgezapft werden konnte.

7) Nachdem die einzelnen Bestandtheile des h. Zeltes und alle seine Geräthe vollendet waren, sollte das Heiligthum sofort aufgerichtet werden [3]). Da aber Israel schon bald darauf vom Sinai weiterzog [4]), musste es auch nach kurzer Zeit schon wieder abgebrochen werden. Die Art und Weise, in welcher diess zu geschehen hatte, wie ferner die einzelnen Theile zu verpacken waren, wie und von wem sie getragen oder gefahren werden sollten, wurde genau geregelt [5]). Ob das h. Zelt bei jeder Lagerung der Israeliten wieder aufgerichtet werden musste, ist nicht ganz sicher [6]); wahrscheinlich hatte es nur zu geschehen, wenn das Volk wenigstens mehrere Tage an derselben Stelle lagerte [7]). Die Bestimmung des Ortes, an welchem seine Wohnung im verheissenen Lande dauernd aufgeschlagen werden sollte, behielt sich Jehova dermalen noch vor [8]).

8) Da das zur Herstellung des h. Zeltes und seines Zubehörs verwendete Material zum Theil von nur geringer Dauerhaftigkeit war, so musste es von Zeit zu Zeit wieder erneuert werden [9]), und zwar selbstverständlich stets in der früheren Weise. Doch enthält das Gesetz hierüber keine näheren Vorschriften.

---

1) So, mit der ältesten exegetischen Tradition, *Hengstenberg*, Pentateuch II, 133; *Kl* z. Ex. 30, 18; *Speaker's* Bible z. d. St. und 38, 8 gegen *Bähr*, Symb. I, 482 ff. (richtig dagegen jetzt I, 585 f) und gegen *Kn.* z. Ex. 38, 8. 2) 1 K. 7, 23—26. 3) Ex. 40, 1 ff.

4) Num. 10, 11 ff. 5) Num. 4, 4 ff. 6) vgl. hierüber Ex. 40, 36—38; Num. 9, 15—23. 7) Dass es während der Wüstenwanderung jedenfalls ab und zu auch bei kürzerem Aufenthalt aufgerichtet war, erhellt z. B. aus Num. 11, 16. 24. 26; 12, 4 ff.; 14, 10; 16, 5 ff.

8) Dt. 12, 11. 13. 14; 14, 23—25; 15, 20; 16, 2. 6. 7 u. o.

9) vgl. Num. 17, 3 f. und *Haneberg*, Alterthümer S. 167. 209 f.

II. Die heiligen Personen (das Cultuspersonal).

J. Braun, de vestitu sacerdotum Hebraeorum. Leiden 1860. *J. Buxtorf*, de pontifice maximo Hebraeorum. Basel 1685. *J. J. Stähelin*, der Stamm Levi, DMZ. IX, 708 ff. *Küper*, das Priesterthum des A. B. Berlin 1866. *Oehler*, Levi RE. VIII, 347 ff.; Priesterthum RE. XII, 174 ff.; Hohepriester RE. VI, 198 ff. *K. H. Graf*, zur Geschichte des Stammes Levi (in *Merx'* Archiv I, 68 ff. 208 ff.); Levi BL. IV, 29 ff.; Priester BL. IV, 594 ff.

1) *Der Bestand des Cultuspersonals.* Da das Volk Israel ein aus eitel Priestern bestehendes Königreich zu sein bestimmt ist [1]), so ist an und für sich auch jeder Israelite zum unmittelbaren Verkehre mit Jehova oder zum Priesterthum berufen, gleichwie auch die Patriarchen ihre Opfer unmittelbar selbst darbrachten [2]). Da aber das Volk in all seinen Gliedern sittlich unrein ist, so kann es die Nähe des h. Gottes ohne Gefährdung seines Lebens nicht ertragen; trotz seiner Berufung ist es daher in Wirklichkeit zu priesterlicher Dienstleistung nicht geschickt [3]). Infolgedess bestellte Jehova, als er am Sinai die gottesdienstlichen Verhältnisse Israel's ordnete, eine eigene Vertreterschaft des Volkes [4]), welche den Verkehr zwischen ihm und dem Volke vermitteln, in seinem Dienste vor seinem Angesichte stehen [5]), oder m. a. W. das Priesteramt [6]) übernehmen sollte und hiezu durch Heiligung und Weihung befähigt wurde [7]). Die Bestellung dieser Vertreterschaft geschah in engstem Anschluss an ein Ereigniss der jüngsten Vergangenheit. Als Jehova alle Erstgeburten der Aegypter schlug, verschonte er die Erstgeburten der Israeliten, heiligte sich dieselben hiedurch zu seinem sonderlichen Eigenthum und verordnete ferner, dass auch künftig alle männlichen Erstgeburten ihm gehören sollten. Um nun aber nicht die Stammesgliederung und die Besitzverhältnisse

1) Ex. 19, 6. 2) Gen. 8, 20; 22, 2 ff.; Hiob 1, 5; vgl. auch die Darbringung der Bundesopfer Ex. 24, 5. 3) Num. 1, 53; 8, 19; 18, 21 f. 4) Ex. 28, 1. 5) Joel 1, 9; 2, 17; 2 Chr. 13, 10; Ex. 28, 35. 43; 29, 30; Dt. 17, 12; 18, 5. 6) Ueber כֹּהֵן von כָּהַן = כּוּן stehen, dastehen, bereit stehen vgl. *Oehler*, RE. XII, 174 und bes. *Fleischer* bei *Del.*, Jes. (2. A.) S. 691, gegen *v. Hofm.*, Weiss. und Erf. I, 103 ff.; Schriftb. II, 1 S. 277; *Ew.*, Alterth. S. 349; *Keil*, Arch. I, 158.

7) Ex. 13, 13; Num. 18, 15 f.

im h. Lande zu durchbrechen, wurde die weitere Bestimmung getroffen, dass fortan jeder erstgeborene Sohn durch Entrichtung von fünf Sekel Silber gelöst werden [1]), dagegen an Stelle der in Aegypten verschonten und hiemit zum Eigenthum Jehova's geheiligten Erstgeburten Israel's der Stamm Levi treten solle [2]). Dieser Stamm wurde dann mit dem h. Dienste betraut. An die Angehörigen des Stammes vertheilte Jehova die einzelnen dienstlichen Obliegenheiten in der Weise, dass Ahron und seine Nachkommen — einer von ihnen als Ober- oder Hohepriester, die anderen als gewöhnliche oder gemeine Priester — mit dem eigentlich priesterlichen Dienste beauftragt [3]), die übrigen Glieder des Stammes Levi oder die Leviten aber den Priestern als untergeordnete Gehülfen bei dem h. Dienste überwiesen sein sollten [4]). Bei dieser Sachlage begreift es sich leicht, wie auf der einen Seite das Priesterthum als ein Besitz des Stammes Levi betrachtet [5]) und darauf Gewicht gelegt werden kann, dass die Priester Glieder des Stammes Levi seien [6]), und auf der anderen Seite doch auch wieder das Priesterthum den Leviten abgesprochen [7]) und der Unterschied zwischen den Rechten der Priester und denjenigen der Leviten nachdrücklich betont werden kann [8]).

Zum ersten Hohepriester (הַכֹּהֵן, הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל, הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל מֵאֶחָיו, הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ) [9]) wurde Ahron bestimmt; ihm folgte sein damals ältester Sohn Eleasar [10]), diesem dessen Sohn Pinehas [11]). Die hohepriesterliche Würde scheint hienach ursprünglich in der Linie Eleasar's von Vater auf Sohn fortgeerbt zu sein. Wenn wir spä-

---

1) Num. 18, 15 f. 2) vgl. oben S. 287 ff. 3) Ex. 28, 1; Num. 3, 10; 18, 7. 4) Num. 3, 6. 9; 8, 16. 19; 18, 6 5) Deut. 10, 5. 8. 9 (V. 6 u. 7 sind späteres Einschiebsel, nicht auch V. 8 u. 9; vgl. *Schultz, Bunsen, Keil* z. d. St.; *Oehler*, RE. VIII, 348 gegen *Knobel*, *Schröder* z. d. a. St.; *Riehm*, Gesetzgebung S. 37 f.; *Hengstenberg*, Pentateuch II, 428; *Graf*, die gesch. Bücher des AT. S. 12); vgl. ferner Dt. 18, 5; 38, 8 ff.; Jos. 18, 7.

6) vgl. die Bezeichnung der Priester als zum Stamme Levi gehörig Dt. 17, 9. 18; 21, 5; 24, 8; 27, 9; 31, 9. 7) Num. 16, 9. 10.

8) Num. 4, 15. 20; 18, 3. 9) Lev. 21, 10; — Num. 35, 25. 28; — Lev. 4, 3. 5. 16; — Ex. 31, 10; Lev. 1, 7; — vgl. auch קְדוֹשׁ ה' Ps. 106, 16. 10) Num. 20, 23—28; Dt. 10, 6.

11) Richt. 20, 28.

ter auch Nachkommen von Ahron's Sohn Ithamar das Hohepriesterthum bekleiden und sogar die Hohepriester von den jeweiligen Machthabern ganz willkürlich ihres Amtes entsetzt und durch andere ersetzt werden sehen, so liegt darin keine Verfehlung gegen den Buchstaben des Gesetzes: denn dieses enthält über die Succession der Hohepriester überhaupt keine Bestimmungen [1]).

Waren auch an und für sich alle Ahroniden zum Priesterthum berufen, so wurde doch die wirkliche Uebernahme und Verwaltung des priesterlichen Dienstes, insbesondere des Hohepriesterthums, von dem Gesetze wiederum an eine bestimmte Körperbeschaffenheit und an eine bestimmte Führung des häuslichen Lebens gebunden. Die betreffenden Bestimmungen dienen zur Versinnbildung der Wahrheit, dass mit Jehova eigentlich nur der verkehren kann, welcher äusserlich und innerlich rein und vollkommen ist. Daher durfte kein Ahronide, welcher ein irgend auffallendes Körpergebrechen hatte, priesterlichen Dienst verrichten [2]) und wurde weiter verordnet, dass der Priester keine Hure oder Geschändete oder von ihrem Manne Geschiedene zum Weibe nehmen [3]), sich nur bei dem Tod von Vater oder Mutter, Sohn oder Tochter, Bruder oder noch jungfräulicher Schwester an einer Leiche verunreinigen [4]) und selbst in diesem Falle sich keiner übertriebenen Aeusserung des Schmerzes hingeben [5]) dürfe. Der Hohepriester durfte sogar nur eine Jungfrau ehelichen, nicht einmal bei dem Tode seines Vaters oder seiner Mutter sich eine Verunreinigung zuziehen und auch in diesem Falle nicht seinen Schmerz in heftiger Weise äussern [6]). In priesterlichem Hause soll strenge Zucht und Sitte herrschen: wird eines Priesters Tochter zur Hure, so soll sie (nach vorangehender Steinigung) verbrannt werden [7]). Zur Zeit ihrer Dienstleistung müssen die Priester levitisch rein sein, in dem Zustande der Verunreinigung dürfen sie nicht einmal von heiliger Speise geniessen [8]); ferner haben sie sich während der Zeit, in welcher sie

---

1) *Jos.* ant. XX, 10; *Selden*, de successione in pontificatum Ebraeorum. London 1636. 2) Lev. 21, 16—24. 3) Lev. 21, 7; vgl. Ez. 44, 22. 4) Lev. 21, 1—3; vgl. Ez. 44, 25.

5) Lev. 21, 5; vgl. Dt. 33, 9. 10. 6) Lev. 21, 10—15.

7) Lev. 21, 9. 8) Lev. 22, 1—9.

priesterliche Function verrichten, des Genusses von Wein und Rauschtrank zu enthalten, damit ihnen nicht die erforderliche Klarheit des Geistes abhanden komme [1]).

2) *Die Weihung des Cultuspersonals.* Als Ahron und seine Söhne das Priesteramt, resp. Hohepriesteramt, antreten sollten, mussten sie hiezu durch Weihung erst befähigt werden [2]). Die Ceremonie der Weihung Ahron's wiederholte sich bei dem Amtsantritt jedes neuen Hohepriesters [3]), die Weihungsceremonien der Söhne Ahron's dagegen schwerlich bei dem Functionsbeginn eines gemeinen Priesters.

Sowohl bei Ahron als bei seinen Söhnen bestand die Weihung in einer doppelten Reihe von Akten: durch die erste Reihe (Waschung, Einkleidung, Salbung) wurde verbildlicht, was innerlich mit ihnen vorgehen müsse, damit sie zum Priesterthum geschickt seien; durch die zweite Reihe (Darbringung eines Sünd-, Brand- und Einweisungsopfers) wurden sie behufs Uebernahme des Priesterthums in das rechte Verhältniss zu Jehova gestellt. Zunächst wurden sie an der Thüre des Stiftszeltes gewaschen, zum Zeichen, dass sie von der bisherigen Befleckung der Sünde sich losringen sollen. Dann wurden ihnen neue Kleider angelegt, welche sie fortan bei ihren Amtsverrichtungen [4]) tragen und die ihnen eine Mahnung sein sollten, dass bei ihnen als Dienern Jehova's Leben und Wandel neu werden und mit neuen Tugenden geschmückt erscheinen solle [5]). Die Kleider des gewöhnlichen Priesters bestanden in kurzen, etwa bis in die Mitte der Schenkel reichenden Beinkleidern (מִכְנָסַיִם), einem ungenähten Leibrock (כְּתֹנֶת), welcher mit einem Gürtel (אַבְנֵט) zusammengefasst wurde, und einer kegelförmigen Mütze (מִגְבָּעָה) [6]). Sämmtliche Kleidungsstücke waren aus weisser Leinwand verfertigt, nur der Gürtel aus weissem Leinen-

1) Lev. 10, 8—11; vgl. Ez. 44, 21. 2) Ex. 29, 1—37; 40, 12—15; Lev. 8, 1—36. 3) Ex. 29, 29. 30; Lev. 6, 13. 15; 21, 10; vgl. 1 Chr. 29, 22. 4) Ex. 28, 35. 43; Ez. 42, 14; 44, 19.

5) Anders *v. Hofm.*, Schriftb. II, 1, 278 f.

6) Ex. 28, 40—42; Lev. 8, 13; vgl. *Jos.* ant. III, 7. 1—3; *J. Braun*, de vestitu sacerdotum Hebraeor. Leyden 1680; *Bähr*, Symb. II, 61 ff.; *Leyrer*, RE. VII, 714 ff.

garn, purpurblauen, purpurrothen und karmesinrothen Fäden gewoben [1]). Bei dem Hohepriester trat zu dieser Amtstracht der gemeinen Priester noch weiter hinzu [2]): 1) das Obergewand (מְעִיל); es war aus purpurblauen Fäden als ein Ganzes gewoben, am Halse gesäumt und am unteren Rande abwechselnd mit goldenen Glöckchen und Granatäpfeln oder Kugeln eingefasst, welche aus purpurblauen, purpurrothen und karmesinrothen Fäden gebildet waren: 2) Das Schulterkleid (אֵפֹד); es wurde auf dem Obergewand getragen, war aus Goldfäden, gezwirntem weissem Leinengarn, purpurblauen, purpurrothen und karmesinrothen Fäden gewirkt und zerfiel nach gewöhnlicher Annahme in zwei Hälften, ein Bruststück und ein Rückenstück [3]), welche oben auf den Schultern durch zwei Spangen zusammengehalten und unten mit einer Binde, welche mit dem Ephod zusammengewoben war, um die Hüften befestigt wurden. Die beiden Spangen waren aus Golddraht geflochten und fassten je einen Onych ein. Auf dem einen waren die Namen der sechs älteren, auf dem anderen die der sechs jüngeren Söhne Jakob's eingegraben. 3) Der Brustschild (חֹשֶׁן); zu seiner Herstellung wurde aus denselben Stoffen wie das Schulterkleid ein Stück Zeug von einer Spanne Breite und zwei Spannen Länge gewoben, in der Mitte umgebogen, so dass eine quadratische Tasche von der Grösse einer Spanne entstand, und diese an ihren vier Enden mit drei goldenen Ringen versehen. An den vier oberen Ringen waren Schnüre von Golddraht angebracht, vermittelst deren der Brustschild oben an den Spangen des Schulterkleids befestigt war; die beiden unteren Ringe waren durch Schnüre von purpurblauen Fäden mit zwei weiteren, am unteren Ende des Schulterkleides an-

---

1) Ex. 28, 42; 39, 27—29; Lev. 6, 3; vgl. Ez. 44, 17. 18.

2) Dass die hohepriesterliche Kleidung über der Kleidung eines gemeinen Priesters angelegt wurde, erhellt aus Ex. 29, 5. 9; Lev. 8, 7.

3) Vielleicht richtiger *Kn.* zu Ex. 28, 7: „Man denke sich ihn [den Ephod] als ein Ganzes, welches aber auf jeder der beiden Seiten von oben her ein Stück eingeschlitzt war, zum Herausstrecken der Arme". Noch wahrscheinlicher war nur die untere Hälfte ringförmig (cylindrisch) zusammengewoben, während die obere Hälfte in zwei selbständige Lappen zerfiel, einen vorderen und einen hinteren, welche auf der Schulter durch die beiden Spangen aneinandergefügt wurden.

gebrachten goldenen Ringen in Verbindung gebracht und so der Brustschild auch unten befestigt. Die äussere Seite des Brustschildes war mit einem Geflechte von Goldblech besetzt, in welches 12 Edelsteine mit den Namen der 12 Söhne Israel's in 4 Reihen von oben nach unten eingelassen waren: die mit den Namen der zwölf Stämme beschriebenen Edelsteine auf dem Brustschilde und auf den Spangen des Schulterkleides sollten, wenn der Hohepriester mit ihnen geschmückt in das Heiligthum trat, das Volk Israel bei Jehova in Erinnerung bringen und seine Gnade auf es herabrufen[1]). Der Brustschild selbst diente zugleich zur Aufbewahrung der Urim und Thummim[2]). 4) Der Kopfbund (מִצְנֶפֶת); er bestand aus einem Stück weissen Linnens und wurde wahrscheinlich noch um die priesterliche Mütze gewunden. 5) Das Stirnblatt (צִיץ oder נֵזֶר קֹדֶשׁ); dieses war eine aus reinem Golde gearbeitete Platte, auf welcher die Worte „Jehova geheiligt" eingravirt waren; vermittelst einer purpurblauen Schnur wurde sie vorn auf der Stirne an dem Kopfbund befestigt[3]) — An die Bekleidung schloss sich als dritter Weiheakt die Salbung. Sie wurden bei Ahron in der Weise vollzogen, dass heiliges Salböl[4]) über sein Haupt ausgegossen wurde[5]). Die Salbung seiner Söhne als gemeiner Priester erfolgte in anderer Weise, wahrscheinlich so, dass ihnen von dem heiligen Salböl an die Stirne gestrichen wurde[6]). Durch die Salbung wurden Priester und Hohepriester daran gemahnt, dass sie zu rechter Ausrichtung ihres Berufes der Erfüllung mit dem Geiste Jehova's bedürfen.

Die zweite Reihe der Einweihungsakte begann mit der Darbringung eines Farren als Sündopfers zur Entsündigung Ahron's und seiner Söhne. Darauf folgte die Darbringung eines Widders als Brandopfers zum Vollzug der Hingabe Ahron's und seiner Söhne an Jehova. Den Schluss bildete die Opferung eines zweiten Widders und eines Korbes voll verschiedenartiger ungesäuerter

---

1) Ex. 28, 12. 29; 39, 7. 2) vgl. hierüber oben S. 349.

3) Ex. 28, 1—39; 39, 1—31; *Jos.* ant. III, 7. 4—6; b. j. V, 5. 7. — Ueber die Kleidung des Hohepriesters am Versöhnungstag vgl. Lev. 16, 4.

4) Ex. 30, 22—33; 37, 29. 5) Ex. 29, 7; Lev. 8, 12; 21, 10.

6) Ex. 28, 41; 30, 30; 40, 15; Lev. 7, 35. 36; 10, 7.

Kuchen als מִלֻּאִים [1]) d. i. als Einweisungsopfer in den priesterlichen, resp. hohepriesterlichen Dienst. Mit dem Blute des Einweisungsopfers wurde das rechte Ohrläppchen, der rechte Daumen und die rechte Zehe Ahron's und seiner Söhne bestrichen und sie hiedurch angewiesen, auf Jehova's Befehle zu hören, seine Weisungen zu vollziehen und in seinen Wegen zu wandeln. Hierauf legte ihnen Mose die Fettstücke, die rechte Keule und je einen der verschiedenartigen Kuchen aus dem Korbe auf die Hände, füllte also damit ihre Hände [2]), und liess sie die Bewegung des Webens d. i. der Zuwendung zu Jehova machen; hiedurch wurden sie in ihre forthinige Aufgabe, Gotte Opfer darzubringen, eingewiesen. Endlich sprengte Mose noch auf sie und ihre Kleider eine Mischung des h. Salböls mit dem Opferblut und stellte sie hiemit als solche dar, welche in Kraft der von Jehova verliehenen Ausrüstung sich mit dem Blut seiner h. Opfer zu befassen haben [3]). Nachdem diese Opfer eine ganze Woche lang täglich wiederholt worden waren, während welcher Zeit Ahron und seine Söhne das Heiligthum nicht verlassen durften, war die Weihung vollendet: am achten Tage begannen sie ihren Dienst damit, dass Ahron, unterstützt von seinen Söhnen, zunächst für sich ein Kalb als Sündopfer und einen Widder als Brandopfer, dann für das Volk einen Ziegenbock als Sündopfer, ein Kalb und ein Schaf als Brandopfer, endlich ein Rind und einen Widder als Friedopfer darbrachten [4]). An demselben Tage begann auch die Darbringung des täglichen Pfannenopfers von Seiten des Hohepriesters [5]).

Bei den Leviten hatte behufs ihres Amtsantritts keine Weihung, sondern nur eine Reinigung statt. Diese bestand darin, dass Entsündigungswasser [6]) auf sie hingesprengt wurde und sie selbst das

1) Ex. 29, 22. 34; Lev. 7, 37; 8, 22. 28. 2) Ex. 28, 41; 29, 29. 35; vgl. *v. Hofm.*, Schriftb. II, 1. 284. 3) Ex. 29, 1—35; Lev. 8; — anders *v. Hofm.* a. a. O. S. 285. 4) Lev. 9, 1—21.

5) Lev. 6, 13—15; vgl. *Thalhofer*, die unblut. Opfer des mos. Cultus. S. 139 ff.; *Delitzsch*, Hebräerbrief S. 314 ff. und *Keil* z. d. a. St.

6) Diese מֵי חַטָּאת sind jedenfalls nicht Wasser mit der Asche der rothen Kuh nach Num. 19 (so *Hengstenberg*, Christologie II, 583), aber auch schwerlich ein anderweitiges besonders bereitetes Reinigungswasser (so *Oehler*, RE. VIII, 351; vgl. auch *Bähr*, Symb. II, 165 f.), sondern wahrscheinlicher gewöhnliches Wasser; vgl. *Kn.* und *Kl* z. Num. 8, 7.

Scheermesser über ihren ganzen Leib hinführten und ihre (gewöhnlichen) Kleider wuschen [1]). Hierauf legten die Aeltesten des Volkes ihre Hände auf die Leviten, um hiedurch die Verpflichtung, welche eigentlich auf den in Aegypten verschonten Erstgeborenen ruhte, auf sie zu übertragen, während dann Ahron eine Schwingung mit ihnen vornahm [2]), um sie Jehova zu eigen zu übergeben. Schliesslich hatten die Leviten noch ein Sünd- und ein Brandopfer darzubringen [3]).

3) *Die Aufgabe des Cultuspersonals.* Die Aufgabe der Priester gieng, wie bereits S. 375 angedeutet, im Allgemeinen dahin, als Diener Jehova's den Verkehr zwischen ihm und dem Volke zu vermitteln. a) Insofern sie sich in Vertretung des Volkes Gotte zu nahen haben [4]), um den h. Dienst oder den Cultus (vgl. S. 363 f.) zu verrichten, liegt ihnen die Besorgung des goldenen Leuchters [5]) und des Schaubrodtisches [6]), die Reinigung des Altars und seine Versorgung mit Holz [7]), sowie insbesondere der Vollzug der Opferhandlung, speciell der Verwendung des Blutes der Opferthiere und der Darbringung der Gabe auf den Altar ob [8]). Bevor sie aber diesen Obliegenheiten sich unterzogen, hatten sie jedesmal erst ihre Hände und Füsse mit Wasser aus dem ehernen Becken zu waschen [9]). Dass die Priester auch, wenigstens in letzter Instanz, für die Instandehaltung, also auch Reparatur und Erneuerung des Heiligthums zu sorgen hatten, ist selbstverständlich [10]). Zur Aufgabe der Priester, insofern durch ihre Vermittelung die Gemeinde mit Jehova verkehrt, gehört endlich auch das Blasen der silbernen Trompeten vor der Schlacht und an den Festen [11]), wodurch das Rufen der Gemeinde zu Gott symbolisirt wurde [12]). b) Insofern sie als Diener Jehova's dasjenige an die Gemeinde zu übermitteln hatten, was er an sie gelangen lassen wollte, hatten sie

1) Die Leviten hatten, wie es scheint, in der ältesten Zeit noch keine besondere Dienstkleidung. 2) vgl. *Kn.* z. Num. 8, 11. 13.

3) Num. 8, 5—22. 4) Ex. 19, 22; 28, 35; Lev. 10, 3.

5) Ex. 27, 20. 21; 30, 7. 8; Lev. 24, 1—4. 6) Ex. 25, 30; Lev. 24, 5—9. 7) Lev, 6, 3. 5. 8) Num. 18, 7; Lev. 1, 5. 7—9; vgl. auch unten III, C. 9) Ex. 30, 19—21.

10) vgl. Num. 18, 5; 2 K. 22, 4. 11) Num. 10, 9. 10.

12) vgl. *Sommer*, bibl. Abhandlungen S. 37 f.; *Oehler*, Theol. I, 530.

α) in seinem Namen Segen, beziehungsweise Fluch auszusprechen [1]; β) das Volk im Gesetz Jehova's zu unterrichten [2]), im Kriegsfall es zum Vertrauen auf seinen Gott zu ermahnen [3]), während der Wüstenwanderung auch mit den silbernen Trompeten das Zeichen zum Aufbruch des Lagers zu geben [4]); γ) im Namen Jehova's Recht zu sprechen [5]) und überhaupt in mehreren bestimmt bezeichneten zweifelhaften Fällen Entscheidung zu treffen [6]).

Dem Hohepriester scheint die Berechtigung zugestanden zu sein, alle Functionen eines gemeinen Priesters auch seinerseits auszuüben [7]). Auschliesslich aber lag ihm die Verpflichtung ob, täglich Morgens und Abends das Pfannenopfer darzubringen [8]), am jährlichen Versöhnungstag die Sühnung der Schuld des gesammten Volkes zu vollziehen [9]), wobei er ganz in weisse Leinwand gekleidet sein musste [10]), ferner in vorkommenden Fällen vermittelst der Urim und Thummim die Willensäusserung Jehova's einzuholen [11]) und endlich dem Obergerichte am Sitze des Heiligthums in bestimmten Fällen zu präsidiren [12]).

Die Leviten sollten während der Wüstenwanderung vom 30. bis 50. [13]), später vom 25. bis 50. Lebensjahre zur Amtsverrichtung herangezogen werden [14]). In Vertretung der verschonten Erstgeburten Israel's sind sie Diener der Priester und liegt ihnen ob, die untergeordneten Geschäfte beim Heiligthum zu besorgen, welche ihnen von den Priestern aufgetragen werden und welche ausserdem von jenen Erstgeborenen und derer Nachkommenschaft hätten

1) Lev. 9, 22. 23; Num. 6, 23—27; Dt. 10, 8; 21, 5. — Num. 5, 12—28.

2) Lev. 10, 11; Deut. 33, 9. 10; Ez. 44, 23; Mal. 2, 6. 7.

3) Deut. 20, 2—4. 4) Num. 10, 1—8.

5) vgl. oben S. 351. Dt. 17, 8—13; 19, 17; 21, 5.

6) Lev. 13. 14; Dt. 24, 8 (Entscheidung über Aussatz); Lev. 27, 11 ff. (Werthabschätzung von solchem, was Jehova gelobt worden war).

7) vgl. die Darstellung Ahrons als schlechthinigen Inhabers des Priesterthums z. B. Ex. 30, 7; Num. 3, 6 ff.; 18, 8 ff.; dessgl. Sir. 45, 14. 16; Mischna Thamid 7, 3; *Jos.* b. j. V, 5. 7. 8) Lev. 6, 13—15.

9) Lev. 16. 10) Lev. 16, 4. 11) vgl. Ex. 28, 30 mit Num. 27, 21 und oben S. 349. 12) vgl. Deut. 17, 8—12 mit 2 Chr. 19, 8—11 und oben S. 351. 13) Num 4, 3. 23. 30. 35. 39. 43. 47.

14) Num. 8, 24. 25; vgl. *Kl* z. d. St.; *Hengstenberg*, Pentateuch II, 391 ff.

besorgt werden müssen[1]); insbesondere war ihnen die Fürsorge für die Instandhaltung der Stiftshütte und der im Vorhof aufbewahrten Geräthe anvertraut; nur dem Brandopferaltar durften sie sich ebensowenig wie den heiligen Geräthen innerhalb der Stiftshütte nahen, daher auch an dem Vollzug der eigentlichen Opferhandlung sich nicht betheiligen[2]). Während der Wüstenwanderung hatten sie beim Aufbruch des Lagers die Wohnung Jehova's abzubrechen, die einzelnen Bestandtheile zu tragen, und die Wohnung schliesslich wieder aufzuschlagen[3]).

4) *Der Unterhalt des Cultuspersonals.* Der Stamm Levi erhielt kein Erbtheil am verheissenen Lande; wie speciell der Priesterschaft[4]), so wollte Jehova überhaupt des ganzen Stammes Levi Erbtheil sein[5]). Hiemit übernahm aber Jehova selbst auch die Sorge für dessen Unterhalt.

Den Leviten[6]) wurden 48, resp. 35, Städte mit ihren Gemarkungen zum Wohnsitz angewiesen. Die Gemarkungen sollten als Weideplätze für das Vieh der Leviten dienen[7]). Ferner musste ihnen jeder Israelite den 10. Theil des Ertrags seiner Felder und Obstbäume, sowie den 10. Theil des Ertrags seiner Rinder-, Schaaf- und Ziegenheerden entrichten[8]). Und endlich sollten sie Theil nehmen dürfen an dem Genuss des sogenannten zweiten Zehnten[9]).

Den Priestern[10]) fielen von jenen 48 Levitenstädten 13 zu, welche nach der Bestimmung des Looses sämmtlich in den Stammgebieten von Juda, Simeon und Benjamin, somit in der Nähe Jerusalem's, der nachmaligen Wohnstätte Jehova's, lagen[11]). Von den Leviten erhielten sie ferner wiederum den zehnten Theil ihres Zehnten[12]). Und endlich sollten ihnen alle heiligen Gaben gehören, welche von den Israeliten sei es zufolge gesetzlicher Vorschrift,

---

1) Num. 3, 7—9; 8, 19. 26; 16, 9; 18, 2. 4. 6.

2) Num. 1, 53; 3, 8; 18, 3; die Zurüstung des Opfermaterials war ihnen gestattet, vgl. 1 Chr. 23, 29. 31.

3) Num. 1, 50. 51; das Genauere hierüber siehe oben S. 289 f.

4) Num. 18, 20.

5) Deut. 10, 9.

6) vgl. auch *Jos.* ant. IV, 4. 3 über die Einkünfte der Leviten.

7) vgl. oben S. 341 f. Jos. 21; 1 Chr. 6, 39 ff.

8) Lev. 27, 30—33; Num. 18, 21. 24.

9) vgl. oben S. 344.

10) vgl. auch *Jos.* ant. IV, 4. 4 über die Einkünfte der Priester.

11) Jos. 21, 4. 9—19; 1 Chr. 6, 39—45.

12) Num. 18, 26—31.

sei es freiwillig Jehova geweiht werden [1]). Dahin gehörten die Speiseopfer, die Sünd- und Schuldopfer von Privaten, nachdem zuvor bestimmte Theile dieser Opfer auf dem Altare verbrannt worden waren [2]); die Haut der Brandopfer [3]); die Brust und Keule der Friedopfer [4]), wozu bei dem Friedopfer, welches der Nasiräer nach Vollendung seines Nasiräats zu bringen hatte, noch ein Vorderschenkel hinzukam [5]); ein Vorderschenkel, die Kinnbacken und der rauhe Magen des Rindes oder Schafes, welches von einem Israeliten zum Zwecke der Mahlzeit geschlachtet wurde und welches nach ursprünglicherer Anordnung hätte als Friedopfer behandelt werden sollen [6]); die am Sabbath von dem goldenen Tische abgenommenen Schaubrode [7]); ferner die Erstlinge in ihren verschiedenen Arten: nämlich die ersten tauglichen Früchte, welche ein junger Baum trägt [8]), die ersten Früchte der jährlichen Ernte [9]), der erste von dem neuen Getreide gebackene Kuchen [10]), die erste Wolle von der jährlichen Schaafschur [11]), die männlichen Erstgeburten von Menschen und Vieh, wobei jedoch bezüglich der Erstgeburt von Menschen und von unreinem Vieh eine Auslösung geboten war [12]) — nach späterer Bestimmung scheinen die fehllosen Erstgeburten von Rindern und Kleinvieh zu Friedopfern verwendet, die mit einem Fehler behafteten dem Besitzer überlassen worden zu sein [13]) —; endlich alles, was infolge von Ge-

1) Num. 5, 9. 10; 18, 8. 19. 2) Lev. 2, 3. 10; 5, 13; 6, 9—11. 19. 22; 7, 6. 9. 14; Num. 18, 9. 3) Lev. 7, 8.

4) Lev. 7, 32. 34. 5) Num. 6, 19. 20. 6) Deut. 18, 3; vgl. Lev. 17, 3—5 mit Deut. 12, 15. 16. 20—25; ferner *Jos.* ant. IV, 4. 4; *Ranke*, Pentateuch II, 294 ff.; *Oehler*, RE. XII, 181 f.; auch *Kleinert*, Deut. S. 148 gegen *Kn.* z. Dt. 18, 3; *Riehm*, Gesetzgeb. S. 41 f. einerseits und *Schultz, Kl, Speaker's* Bible z. Dt. 18, 3 andererseits.

7) Lev. 24, 8. 9. 8) Lev. 19, 23—25.

9) Ex. 23, 19; Num. 18, 12. 13; Dt. 18, 4; 26, 1 ff.; vgl. Lev. 23, 10. 16—20. 10) Num. 15, 17—21. 11) Deut. 18, 4.

12) Ex. 13, 11—15; 22, 28. 29; 34, 19. 20; Num. 18, 15—18; vgl. oben S. 345. 13) Dt. 15, 19—23 (vgl. auch 12, 6. 7. 17—19; 14, 22—27); ebenso *Oehler*, RE. XII, 180 f.; anders *Kn.* z. Ex. 13, 1; *Riehm*, Gesetzgebung 42 ff.; *Kleinert*, Deut. S. 71 ff.; ferner *Ranke*, Pentateuch II, 289 ff.; *Schröder*, Deut. S. 18 f.; *Keil*, Deut. 469 f.; jedenfalls irrig *Michaelis*, MR. §. 193; *Hengstenberg*, Pent. II, 404 ff.;

lübde [1]); Bannung [2]) oder als Strafgeld [3]) an Jehova zu entrichten war [4]).

III. Die heiligen Handlungen.

A. Die Beschneidung.

Die Beschneidung der Vorhaut des männlichen Gliedes, welche bereits dem Abraham als eine für alle Zukunft innerhalb seiner Familie gültige Verpflichtung auferlegt worden war [5]), wird in dem mosaischen Gesetze von neuem eingeschärft [6]). Sie hatte am 8. Tage nach der Geburt zu geschehen [7]) und wurde in der Regel wohl von dem Vater des Knäbleins vollzogen [8]), konnte aber auch von einer anderen Person [9]) und im Nothfall selbst von einem Weibe vorgenommen werden [10]). Ueber ihre Bedeutung vgl. oben S. 112 f.

B. Das Gebet.

Unter allen religiösen Handlungen nimmt das Gebet seiner Natur nach die oberste Stufe ein; denn es ist der unmittelbarste und intensivste Verkehr mit Gott. Sein Werth bemisst sich nach dem Maasse, in welchem der Mensch seine Seele freiwillig und rückhaltlos, demüthig und zuversichtlich vor seinem Gotte ausschüttet. Wohl um desswillen, weil gerade diese in der Subjectivität des Betenden wurzelnden Eigenschaften es sind, die dem Gebete Werth verleihen, und weil der Inhalt des Gebetes je nach der Verschiedenheit der Umstände, in welchen der Betende sich befindet, ein verschiedener sein muss, oder m. a. W. in Rücksicht auf den wesentlich innerlichen und subjectiven Charakter des rechten Gebetes, unterlässt es die mosaische Gesetzgebung, das Gebet un-

---

1) Lev. 27, 1 ff. 2) Num. 18, 14. 3) Num. 5, 8.

4) Da die Zehnten und Erstlinge sowie die übrigen heiligen Abgaben allem Anschein nach nicht zwangsweise erhoben werden konnten und daher wohl auch nur von den Gottesfürchtigen geleistet wurden, so war das wirkliche Einkommen der Priester und Leviten ein sehr mässiges.

5) Gen. 17, 10—14. 23—27. 6) Lev. 12, 3; vgl. Ex. 12, 44. 48. 49 und auch Lev. 22, 11, welche Verordnung auf der Voraussetzung ruht, dass die Beschneidung geschehen sei. 7) Gen. 17, 12; Lev. 12, 3.

8) Gen. 17, 23. 9) Jos. 5, 2. 3. 7. 10) Ex. 4, 25.

ter diejenigen Cultusakte aufzunehmen, über deren Vollzug sie bestimmte Vorschriften giebt. Nur bei drei Veranlassungen wird das Gebet zur Pflicht gemacht und der entsprechende Gebetsinhalt als Belehrung über das, was das Herz des Betenden bei der betreffenden Veranlassung bewegen soll, ausdrücklich vorgeschrieben [1]).

C. Das Opfer.

W. Outram, de sacrificiis. London 1677. *V. Thalhofer*, die unblutigen Opfer des mos. Cultus. Regensburg 1848. *E. W. Hengstenberg*, die Opfer der h. Schrift. (Ev. Kirchenzeitung 1852 Nr. 12 ff.). Berlin 1859. *W. Neumann*, die Opfer des ABes (deutsche Zeitschrift für christl. Wissensch. u. christl. Leben 1852 S. 234 ff. 1853 S. 315 ff.). *E. Riehm*, das Schuldopfer. St. u. Kr. 1854 S. 94 ff. *Dav. Einhorn*, Princip des Mosaismus. Leipz. 1854. *S. W. Rink*, das Schuldopfer. St. u. Kr. 1855 S. 369 ff. *Kl*, die Opfer des ABes. Luth. Zeitschr. 1856 IV; 1857. I—III. *Del.*, Hebräerbrief S. 735 ff. *Oehler*, Opfercultus des ATes. RE. X, 614 ff. *Th. Kliefoth*, die ursprüngl. Gottesdienstordnung. I. 2. A. Schwerin 1858. *v. Hofm.*, Schriftb. 2. A. II, 1 S. 214 ff. *J. H. Kurtz*, der ATliche Opfercultus. Mitau 1862. *Küper*, das Priesterthum des ABes. Berlin 1866 (S. 90 ff.). *Wangemann*, das Opfer. Berlin 1866. *Steiner*, Opfer. BL. IV, 362 f. *A. Ritschl*, Rechtfertigung und Versöhnung. II. Bonn 1874 (besonders S. 51 ff. 185 ff.).

Aus einem natürlichen Bedürfniss des religiös erregten Gemüthes hervorgegangen datirt das Opfer bereits aus der Urzeit [2]). Durch die mosaische Gesetzgebung wird es zu einem integrirenden, und zwar sehr hervorragenden, Bestandtheil des Cultus der Gemeinde Jehova's gemacht und sowohl über das Material und das Ritual, als über die Mannigfaltigkeit der Art und des Zweckes des Opfers genaue Bestimmung getroffen.

1) Das Material und Ritual des Opfers im Allgemeinen.

a) *Auf dem goldenen Altare* (Räucheraltare) wurde lediglich [3]) das h. Räucherwerk verbrannt, welches zu gleichen Theilen aus Myrrhenharz, Galbanum, Weihrauch (drei Pflanzenharze) und Meernagel (eine wohlriechende Muschel) bereitet wurde [4]). Das-

1) Deut. 21, 7. 8; 26, 5—10. 13—15. 2) vgl. oben S. 44.
3) Ex. 30, 9. 4) Ex. 30, 34—38.

selbe war zweimal des Tags, beim täglichen Morgen- und beim täglichen Abendopfer, durch einen Priester anzuzünden [1]). Dass die Verbrennung des Räucherwerks auf dem goldenen Altare als eine Opferung anzusehen ist, erhellt einmal daraus, dass der Ort, auf welchem es verbrannt wurde, ein Altar war, und dann aus der Parallelisirung des dort zu verbrennenden Räucherwerks mit den übrigen Opfergaben [2]); dagegen fällt die Räucherung im Allerheiligsten am jährlichen Versöhnungstage allerdings wohl kaum unter den Gesichtspunkt des Opfers [3]). Durch den in die Höhe steigenden Rauch des Räucheropfers wird die Huldigung symbolisirt, welche die Gemeinde vermittelst Gebetes Jehova darbringt [4]).

b) Alle übrigen Opfer kamen *auf den Brandopferaltar*. Das von dem Gesetz für diese Opfer zugelassene Material ist theils animalisch, theils vegetabilisch. Für das erstere wird in der Opfergesetzgebung des Pentateuchs der umschreibende Ausdruck קָרְבָּן מִן־הַבְּהֵמָה [5]), ausserdem im AT auch der Ausdruck זֶבַח [6]), für das letztere der Ausdruck מִנְחָה [7]) gebraucht.

α) Zu *dem animalischen oder blutigen Opfer* durften nur reine Thiere verwendet werden [8]), und zwar von den Heerdethieren Rinder, Schafe und Ziegen beiderlei Geschlechts [9]), von den Vögeln Turteltauben und junge Tauben [10]). Andere Thiere, auch wenn sie wie Gazelle und Hirsch als reine galten [11]), konnten nicht geopfert werden. Die Opferthiere mussten frei von Krankheit und Körpergebrechen sein [12]) und durften erst von ihrem achten Lebens-

1) Ex. 30, 7. 8; vgl. *Leyrer*, RE. XII. 504 ff.

2) Ex. 30, 9. 3) Lev. 16, 12. 13. 4) Ps. 141, 2; Apoc. 5, 8; 8, 3. 4. 5) Lev. 1, 2; über die Construction vgl. *Kn.* und *Kl* z. d. St. 6) 1 S. 2, 29; Jes. 19, 21; Dan. 9, 27.

7) Lev. 2, 1; 6, 7 ff. 8) vgl. Lev. 27, 9. 11.

9) Lev. 3, 1. 6; — שׁוֹר Lev. 17, 3; פַּר Lev. 4, 3; עֵגֶל Lev. 9, 2; עֶגְלָה 1 S. 16, 2; — כֶּשֶׂב oder כֶּבֶשׂ Lev. 3, 7; Num. 7, 15; כִּשְׂבָּה oder כַּבְשָׂה Lev. 5, 6; 14, 10; אַיִל Lev. 9, 2; — עַתּוּד Num. 7, 17; שְׂעִיר עִזִּים Num. 7, 16, vgl. *Kn.* z. Lev. 4, 23; שְׂעִירַת עִזִּים Lev. 4, 28; עֵז Lev. 3, 12; שֶׂה Lev. 5, 6. 10) Lev. 1, 14; 5, 7. 11) vgl. Deut. 12, 15. 16. 22; 15, 22. 12) Lev. 22, 19—25; Deut. 17, 1; Lev. 1, 3. 10; 3, 1. 6; 4, 3; eine Ausnahme wird Lev. 22, 23 gestattet. — Irrig ist es, wenn *Steiner*, BL. IV, 364 behauptet, dass die Opferthiere nicht hätten von einem Fremdling gekauft werden dürfen.

tage an, nachdem sie sieben Tage bei der Mutter gestanden, geopfert werden [1]).

β) Als Material *des vegetabilischen oder unblutigen Opfers*, gewöhnlich Speiseopfer genannt, diente sowohl solches was gegessen wird (Speiseopfer im engeren Sinne), als solches was getrunken wird (Trankopfer, נֶסֶךְ). Zu Trankopfern konnte nur Wein verwendet werden [2]). Das Speiseopfer im engeren Sinne wurde aus Getreide bereitet. Es bestand entweder 1) aus Aehren, welche am Feuer geröstet und dann zur Gewinnung der Körner zerrieben wurden [3]), oder 2) aus feinem Weizen-Kernmehl [4]), oder 3) aus Backwerk von Kernmehl [5]). Je nach dem verschiedenen Geräthe, womit das Backwerk bereitet wurde, unterschied man wieder a) im Ofen Gebackenes, und zwar theils mit Oel geknetete und durchstochene Kuchen (חַלּוֹת), theils mit Oel bestrichene dünne Fladen (רְקִיקִים) [6]); b) in der Pfanne Gebackenes oder Geröstetes, wozu das Kernmehl mit Oel geknetet sein musste [7]); c) im Topf Bereitetes, zu dessen Herstellung ebenfalls Oel verwendet werden sollte (in Oel gesottene Kuchen?) [8]). Um Gährung zu vermeiden, durfte keines dieser Gebäcke mit Sauerteig oder Honig bereitet werden [9]); dagegen musste jedes Speiseopfer mit Salz versehen sein [10]). Ueber das aus Aehren oder aus Kernmehl bestehende, sowie über das in der Pfanne gebackene Speiseopfer musste ferner, nachdem das letztere zuvor in Stücke gebrochen war, Oel gegossen werden [11]), und endlich hatte man die beiden ersteren Arten auch noch mit Weihrauch zu belegen [12]).

c) *Das Ritual des blutigen Opfers.* Die Opferhandlung zerfiel bei den blutigen Opfern in fünf verschiedene Akte. 1) Die Hand-

---

1) Lev. 22, 27. 2) Ex. 29, 40. 41; Num. 6, 15. 17; 15, 5. 7. 10; 28, 7—10. 14. 15. 31. 3) Lev. 2, 14—16.

4) Lev. 2, 1—3; Ex. 29, 2. — Gerstenmehl beim Eifersuchtsopfer nach Num. 5, 15. 5) Lev. 2, 4 ff. 6) Ex. 19, 2; Lev. 2, 4.

7) Lev. 2, 5. 6. 8) Lev. 2, 7. 9) Lev. 2, 11; hiemit 7, 13. 14; 23, 17 nicht im Widerspruch nach 2, 12.

10) Lev. 2, 13; nach Ez. 43, 24 kam Salz auch zu den blutigen Opfern; vgl. ferner Marc. 9, 49 u. Esr. 6, 9; 7, 22. 11) Lev. 2, 1. 2. 6. 15. 16; über die Menge des Oels vgl. Num. 15, 4. 6. 9.

12) Lev. 2, 1. 2. 15. 16; 6, 8.

auflegung. Nachdem das Opferthier in das Heiligthum (Vorhof) gebracht war [1]), musste der Darbringer seine Hand auf den Kopf des Thieres stemmen [2]). Hieran schloss sich 2) die Schlachtung; sie wurde bei den Privatopfern von dem Opfernden selbst [3]), bei den Opfern für die Gemeinde und bei den Reinigungsopfern der Aussätzigen von den Priestern vollzogen [4]), wobei wohl auch die Leviten Dienste leisteten [5]); bei den Brand-, Sünd- und Schuldopfern geschah sie auf der Nordseite des Brandopferaltars [6]); wo

---

1) Gewöhnlich fasst man die Herzuführung des Opferthieres als ersten Akt der Opferhandlung und betont, dass der Opfernde in eigener Person das Thier habe an den Eingang der Stiftshütte bringen müssen; so z. B. *Bähr*, II, 305; *Ew.*, Alterth. S. 57; *Kl*, Arch. II, 203. 206; *Kurtz*, d. ATliche Opfercultus S. 60; *Oehler*, RE. X, 626 f.; Theologie I, 428. Allein für Letzteres beruft man sich mit Unrecht auf Stellen wie Lev. 1, 3; 4, 4. 14, woraus sich nur ergiebt, dass der Opfernde dafür Sorge zu tragen hatte, dass sein Thier an den Ort komme, an welchem allein es zu einem Opfer verwendet werden konnte. Da nun aber weiter das Thier erst, nachdem es vor die Priester gebracht worden, von diesen auf seine Fehllosigkeit untersucht werden, und erst, wenn diese constatirt war, als Opfermaterial zugelassen werden konnte, so ist die Hinführung nur eine Vorbereitung, aber noch kein Bestandtheil der Opferhandlung. Ausserdem würde auch in all den Fällen, in welchen das Thier etwa als untauglich befunden wurde, ein in seinem Vollzug unterbrochenes Opfer angenommen werden müssen.

2) Lev. 1, 4; 3, 2. 8; 4, 4. 15; 8, 14. 18. 22. Wenn die Handauflegung bei der Verordnung über das Schuldopfer nicht ausdrücklich erwähnt wird (Lev. 7, 2), so erklärt sich diess ausreichend aus der Kürze der Darstellung (gegen *Kn.* zu Lev. 7, 2 und *Rink* St. u. Kr. 1855 S. 376), wie ja auch Lev. 1, 10. 11 bei den Schafen und Ziegen des Brandopfers die Handauflegung unerwähnt bleibt, obgleich sie nach 8, 18 statt hatte. Nur bei dem aus Tauben bestehenden Opfer, bei welchem überhaupt nicht der ganze Ritus zur Durchführung kommen konnte, scheint sie unterblieben zu sein (Lev. 1, 14—17; 5, 7—10). 3) Lev. 1, 5. 11; 3, 2; 4, 4; nur die Tauben tödtete der Priester 1, 15; 5, 8. 4) Lev. 8, 15; 14, 13. 25.

5) 1 Chr. 23, 31; 2 Chr. 29, 34. 6) Lev. 1, 11; 4, 24. 29. 33; 6, 18; 7, 2; 14, 13. — Die Nordseite nach *Tholuck*, das AT. im NT. 6. A. S. 90; *Oehler*, RE. X, 628 als die freudlose, unglückschwangere; nach *Kn.* u. *Kl* z. Lev. 1, 11, weil auch der Schaubrodtisch auf der Nordseite stand und zudem die übrigen Seiten des Vorhofs anderweitig in Beschlag genommen waren; irrig *Ew.*, Alterth. S. 59, weil man sich früher die Gottheit

bei den Friedopfern, ist unbestimmt. 3) Die Blutverwendung. Bei der Schlachtung des Thieres wurde das Blut von den Priestern in einem Becken aufgefangen und dann an den Altar [1]), beziehungsweise vor Jehova [2]) gebracht. Je nach dem verschiedenen Charakter und Zweck des Opfers [3]) schwenkte (זָרַק) [4]) der Priester das Blut aus dem Becken gegen [5]) die vier Wände des Brandopferaltars [6]), oder er strich (נָתַן) davon mit dem Finger an die vier Hörner des Brandopferaltars [7]) oder an die Hörner des Räucheraltars [8]), wobei er zugleich siebenmal mit dem Finger vor dem Vorhang des Allerheiligsten auf den Boden [9]) zu spritzen (הִזָּה) hatte [10]), oder er spritzte davon auf die vordere Seite des Deckels der Bundeslade und siebenmal auf den Boden vor der Bundeslade [11]). Wurden nur die Hörner des Brand- oder Räucheraltars mit Blut bestrichen, so musste der Rest desselben an den Boden des Brandopferaltars gegossen werden [12]); dasselbe geschah ohne Zweifel auch mit dem Rest des in das Allerheiligste gebrachten Blutes. 4) Die Abhäutung und Zerlegung. Der Opferdarbringende hatte dem geschlachteten Thiere die Haut selbst abzuziehen und es in seine einzelnen Theile zu zerlegen (nicht willkürlich zu zerstücken) [13]). 5) Die Verbrennung. Sie wurde von dem Priester vollzogen. Dieser nahm sämmtliche Theile des zum Brandopfer bestimmten Thieres [14]) — von den zu anderen Opfern bestimmten Thieren nur das grosse Netz, das Fett an den Eingeweiden, die beiden Nieren mit ihrem Fett und dem Fett der Lenden, das Lebernetz und, wenn das Opferthier ein Schaf war, noch den Fett-

---

im Osten oder Norden wohnend gedacht habe. 1) Lev. 17, 11.

2) Lev. 4, 6. 17. 3) vgl. *v. Hofm.*, Schriftb. II, 1. 256 f.

4) vgl. *Del.*, Hebräerbr. S. 425. 5) Gegen *v. Hofm.* a. a. O. S. 240: „über die Oberfläche des Altars" vgl. *Bähr* II, 309; *Kn.* u. *Kl*, z. Lev. 1, 5. 6) Lev. 1, 5. 11. 15; 3, 2. 8; 7, 2.

7) Lev. 4, 25. 30. 34; 16, 18. 8) Lev. 4, 7. 18; vgl. Ex. 30, 10.

9) vgl. *v. Hofm.* a. a. O. S. 256; *Kn.* u. *Kl* z. Lev. 4, 6; dagegen *Bähr* II, 345; *Oehler*, RE. X, 629; Theol. I, 433: „gegen den Vorhang".

10) Lev. 4, 6. 17. 11) Lev. 16, 14. 15.

12) Lev. 4, 7. 18. 25. 30. 34. 13) Lev. 1, 6. 12; 8, 20.

14) Lev. 1, 7—9. 12. 13. 17.

schwanz[1]) —, legte sie auf den Brandopferaltar und liess sie in Dampf aufgehen[2]).

d) *Das Ritual des Speiseopfers.* Die Grösse des Speiseopfers richtete sich in den meisten Fällen nach der Art des Thieropfers, welchem es zur Begleitung dienen sollte[3]). Ohne vorangehendes Thieropfer findet sich das Speiseopfer sicher nur als Sündopfer des Armen, der kein Thieropfer zu bringen vermag[4]), als tägliches Pfannenopfer des Hohepriesters[5]), und als Erinnerungsopfer, vermittelst dessen der eifersüchtige Ehemann sein des Ehebruchs verdächtigtes Weib mitsammt dessen etwaiger Schuld bei Jehova in Erinnerung bringt[6]). Doch ist es nicht unwahrscheinlich, dass man auch ausserdem ab und zu blosse Speiseopfer darbrachte[7]).

Die Darbringung hatte in der Weise zu geschehen, dass der Priester von dem herzugebrachten Material einen Theil — bei Aehren und bei Mehl eine Hand voll[8]), bei Gebackenem wahrscheinlich je einen Kuchen oder je ein Stück eines Kuchens von jeder herzugebrachten Gattung des Backwerks[9]) — herausnahm und mit sämmtlichem aufgelegten Weihrauch, soweit überhaupt Weihrauch beigegeben werden musste, auf dem Brandopferaltar als אַזְכָּרָה Duftheil[10]) verbrannte. Nur das Speiseopfer, welches der

---

1) Lev. 3, 3—5. 9—11; 4, 8. 9. 26. 35; 7, 3. 4; 8, 25.

2) Die Vorschrift Ex. 23, 18 bezieht sich wahrscheinlich auf das Passahopfer, vgl. *Kn.* u. *Kl* z. d. St. 3) Num. 15, 1—6; cap. 28. 29.

4) Lev. 5, 11. 5) Lev. 6, 12 ff. 6) Num. 5, 15.

7) vgl. *V. Thalhofer*, die unblutigen Opfer S. 51 ff.

8) Lev. 2, 2; 5, 12; vgl. auch 2, 16. 9) vgl. Lev. 8, 26. 28. 31; Ex. 29, 23. 10) Lev. 2, 2. 9. 16; 5, 12. 26; vgl. auch 24, 7. — אַזְכָּרָה wird gewöhnlich als hiphilische Bildung in der Bedeutung Erinnerung gefasst (LXX, *Vulg.*, *Oehler*, RE. X, 633; *Kurtz*, ATlicher Opfercultus S. 255 f.; *Delitzsch* zu Ps. 30 u. Jes. 1, 13; *Olshausen*, Lehrb. S. 361; *Böttcher*, Lehrb. I, 584 f.; *Haneberg*, Alterth. S. 432) oder in der Bedeutung Lobpreis (*Bähr* II, 328; *Thalhofer* S. 248 f.; *v. Hofm.* a. a. O. S. 282). Allein weder sind diese Bedeutungen in den Zusammenhang passend, noch bei einem so alten Worte eine aramaisirende hiphilische Bildung mit א statt ה wahrscheinlich. Ueber die Bildung des Wortes vgl. vielmehr *Kn.* u. *Kl* z. Lev. 2, 2, und über die Bedeutung vgl. *Ew.*, Alterth. S. 62; Dichter I, a, 284 f.;

Priester für sich darzubringen hatte, musste vollständig auf dem Altar verbrannt werden [1]). Ueber das Ritual des Trankopfers findet sich keine Bestimmung: nach der Tradition wurde es am Brandopferaltar ausgegossen [2]).

c) *Bedeutung des Opfers.* Während der Name אִשֶּׁה [3]) Feuerung, Feuerspeise, womit das Gesetz alle auf dem Altar zu verbrennenden Opfer und Opfertheile belegt [4]), nur auf das letzte Mittel hinweist, durch welches der Mensch seine Gabe Gott übermacht, zeigen die beiden anderen von dem Gesetz gebrauchten allgemeineren Bezeichnungen der Opfer als קָרְבָּן [5]) und מַתְּנוֹת קֹדֶשׁ [6]), dass auch das Opfer im Allgemeinen als eine Gott dargebrachte Gabe gilt, durch welche der Mensch seine Selbsthingabe an Gott versinnbildet [7]). Indem das Gesetz aber über Material und Ritual feste Bestimmungen aufstellt, lehrt es nicht bloss, in welcher Weise rechtes Opfern zu geschehen habe, sondern hiemit zugleich auch, was zu rechter Selbsthingabe an Gott gehöre.

Da das Opfermaterial in symbolischer Weise die Stelle der sich selbst Gott hingebenden Person des Darbringers vertritt [7]), so darf hiezu nur solches Gut verwendet werden, durch dessen Besitz der Fortbestand menschlichen Lebens auf Erden in unmittelbarster Weise bedingt ist (was dem Menschen zur Nahrung dient) und zu dessen Gewinnung es zugleich der Arbeit und Pflege des Menschen in sonderlicher Weise bedarf (Producte der Viehzucht und des Landbaus) [8]). Daher dürfen von den reinen Thieren nur Rinder,

---

Lehrb. S. 421, welcher es auf die Grundbedeutung von זָכַר (transitiv *stechen*; intransitiv *scharf sein*, daher vom Geruch: *duften*) zurückführt und אַזְכָּרָה als *Duftopfer*, *Duftheil* fasst (so auch *Zunz*' Bibelübersetzung; *H. Schultz*, ATliche Theologie I, 233 und sogar schon *Hezel* in seinem Bibelwerk).

1) Lev. 6, 16; das Speiseopfer für das Volk scheint dagegen nur theilweise verbrannt worden zu sein, vgl. Lev. 9, 17; 10, 12. 13.

2) Jes. Sir. 50, 15; *Jos.* ant. III, 9. 4; vgl. Num. 28, 7; — vermuthlich wurde nur ein Theil des Weines ausgegossen, während der Rest dem Priester gehörte. 3) Ueber die Wortbildung vgl. *Olsh.*, Lehrb. S. 409.

4) Lev. 1, 9. 13; 2, 2. 3. 9. 10; 3, 3; 4, 35; 5, 12; 7, 30; 24, 7.

5) Lev. 1, 2. 14; 2, 1; 3, 1; 7, 37. 38; vgl. Marc. 7, 11.

6) Ex. 28, 38. 7) vgl. oben S. 44 f.

8) vgl. besonders *Oehler*, RE. X, 625 f.; *Kurtz*, ATlicher Opfercultus

Schafe, Ziegen und Tauben, von den Erträgnissen des Bodens nur Getreide, Oel und Wein auf Jehova's Altar gebracht werden. Soweit das Opfer mit Salz bestreut oder mit Weihrauch belegt wurde, diente ersteres, dem Opfer Schmackhaftigkeit, letzterer, ihm Wohlgeruch zu verleihen [1]. Schmackhaft aber und wohl duftend müssen die Opfer sein, weil sie „Brod Jehova's" zu sein bestimmt sind [2]: so heissen die Opfer nicht etwa darum, weil das Material, woraus sie bestehen, von Menschen gegessen zu werden pflegt, sondern weil das Opfer von Jehova genossen wird, freilich nicht zur Fristung seines Lebens, wohl aber zur Erquickung und Erlabung seines Herzens an der durch das Opfer ausgedrückten Gesinnung des Opfernden [3].

Die vom Gesetz geordnete Darbringung der blutigen Opfer unterscheidet sich von der vorgesetzlichen insbesondere durch die Handauflegung und die Blutverwendung. Wie die Handauflegung sonst überall in der Schrift die Geberde der Zutheilung und Zuwendung ist [4], ebenso auch beim Opfer: durch die Handauflegung oder Handaufstemmung legte der Darbringer seine eigene ihm zum Bewusstsein gekommene und auf Verwirklichung hindrängende Verpflichtung, sich Gotte ganz zu eigen hinzugeben, auf das sinnbildlicher Weise seine Stelle vertretende Opfer mit dem Wunsche und der Bitte nieder, dass er durch dessen Opferung das Gut erlangen möge, auf dessen Gewinnung er es bei der durch die Opferhandlung versinnbildeten Selbsthingabe abgesehen hat [5]. Durch die an die Handauflegung sich anschliessende Tödtung des Opferthieres entäusserte sich der Darbringer aller seiner bisherigen Ansprüche an dasselbe, um es weiter vermittelst des Aktes der

---

S. 38 ff.; — *Bähr* II, 312 ff.; *v. Hofm*, Schriftb. II, 1. 243; *Kl*, Arch. I, 197 ff.; *Ew.*, Alterth. S 41 ff.

1) *v. Hofm.* a. a. O. 242 f.; vgl. auch Marc. 9, 49; — anders z. B. *Oehler* a. a. O. S. 624. 626.

2) Lev. 21, 6. 8. 17. 21. 22; 22, 25; Num. 28, 2; — Lev. 3, 11. 16.

3) vgl. den Zusatz לְרֵיחַ נִיחֹחַ z. B. Lev. 3, 16; Num. 28, 2 und meine nachex. Proph. IV, 43 f.

4) vgl. *v. Hofm.* a. a. O. S. 246.

5) Die verschiedensten Auffassungen der Handauflegung bei *Bähr*, II, 338 ff.; *Ew.* a. a. O. S. 58; *Kn.* z. Lev. 1, 4; *Kl*, Arch. I, 205 u. z. Lev. 1,

Verbrennung an Jehova zu übergeben[1]). Da nun aber, bevor die Verbrennung vorgenommen werden durfte, erst noch das Blut des Opferthieres vor Jehova gebracht werden musste, so hatte die Tödtung in einer Weise zu geschehen, welche die Gewinnung des Blutes ermöglichte: die Tödtung war in der Weise einer regelrechten Schlachtung zu vollziehen[2]). Das so gewonnene Blut musste zur Versühnung des Darbringers an Jehova's Altar gebracht werden[3]), und zwar um so näher zu Jehova hin, je näher ihn die zu sühnende Sünde berührte[4]), daher bald nur an die Seiten des Brandopferalters, bald auf seine Hörner, bald auf die Hörner des Räucheraltars, und in einem Falle selbst auf den Deckel der Bundeslade[5]). Einer Versühnung aber bedarf der Opfernde, weil ihn seine Sünde von Gott scheidet und daher jedes Nahen zu Gott, selbst wo es Selbsthingabe an ihn oder eine diese Selbsthingabe abbildende Darbringung einer anderweitigen Gabe zum Zwecke hat, ihn der Bethätigung des göttlichen Zornes aussetzen würde. Gerade das Blut ist Mittel zu solcher Versühnung, weil in dem Blute die Seele ist d. h. die Seele an dem Blute die physische Grundlage ihrer Existenz hat und nur so lange, als Blut in den Adern rollt, überhaupt auf dieser Erde von Seele die Rede sein

---

4; *Del.*, Hebräerbr. S. 737; *Oehler*, RE. X, 627; *Kurtz* a. a. O. S. 72 ff. 91; *v. Zezschwitz*, Katechetik I, 650; *Hölemann*, die bibl. Handauflegung (Neue Bibelstudien 1866 S. 282 ff.) 1) *Kurtz* a. a. O. S. 78 ff. S. 90 f. betrachtet die Schlachtung des Opferthieres als die Vollziehung des stellvertretenden Straftodes behufs der Befähigung des Thierblutes zur Sühnung; ähnlich *Thalhofer*, S. 38 f.; *Ebrard*, die stellvertretende Genugthuung. Königsb. 1857 S. 47 f.; *Ew.*, Alterth. S. 50; *Kahnis*, Dogmatik I, 271, vgl. auch *Thomasius*, Christi Person und Werk. 2. A. III, 1 S. 46 f.; hiegegen vgl. *Oehler*, RE. X, 628 f.; XXI, 453; *Del.* a. a. O. S. 426 (die Schlachtung ist „nur Mittel zu dem doppelten Zweck, das Blut, in dem des Thieres Leben ist, als Sühne der eigenen Seele und sein Fleisch als Feuerspeise für Jehova zu gewinnen"), S. 742. 744; *v. Hofm.* a. a. O. S. 244. 248. 249; — *Bähr* II, 343; *W. Neumann*, d. Opfer des AB. deutsche Zeitschrift 1853 S. 343. 2) Daher stets der Ausdruck שָׁחַט, nie הֵמִית oder הָרַג gebraucht wird, z. B. Lev. 1. 5. 11; 3, 2; 4, 4. 3) vgl. Lev. 17, 11 mit 1, 4. 4) *v. Hofm.* a. a. O. S. 257.
5) vgl. oben S. 391.

kann[1]). Indem daher das frische Blut des geschlachteten Opferthieres vor Jehova gebracht wird, tritt eine schuldlose reine Seele, welche bis zum Abschluss ihres irdischen Lebens und trotz des gewaltsamen Abschlusses dieses Lebens schuldlos und rein geblieben war, vor Jehova's Angesicht. Diese schuldlose Seele lässt Gottes gnädiges Erbarmen zur Versühnung d. h. zur Deckung der schuldbeladenen Seele des Darbringers dienen[2]), oder m. a. W., Gott richtet seinen Blick nun nicht mehr auf die Sünde des Opfernden, sondern auf die vor sein Auge getretene sündenfreie Seele des Opfers, so dass der Opfernde gleichsam hinter oder unter dieser Seele Deckung findet vor dem durch seine Sünde wachgerufenen göttlichen Zorne und nun, solcher Weise gedeckt, wieder mit Ihm verkehren und handeln kann. Daher darf der Opfernde jetzt, nachdem er durch die Blutverwendung versühnt ist, das geschlachtete Opferthier für Jehova herrichten und ihm durch Vermittlung des Priesters übergeben[3]): der zu Jehova aufsteigende Opferduft[4]) ist nunmehr für diesen ein wohlgefälliger Geruch[5]) und vermittelt dem Opfernden das Gut, zu dessen Gewinnung er das Opfer dargebracht hat.

2) Die verschiedenen Opfergattungen.

a) Die älteste Opfergattung ist die *des Brandopfers*[6]). Es

---

1) Gen. 9, 4; Lev. 17, 11. 14; Dt. 12, 23, vgl. hiezu *Ew.*, Alterth. S. 51 f. u. bes. *Del.*, Psychologie 2. A. S. 232. 238 ff.

2) Ueber die Grundbedeutung von כפר als decken, bedecken vgl. *Kn.* z. Lev. 4, 20 und *Del.* z. Jes. 22, 14; 28, 18; Genes. S. 207. Gegen *v. Hofm.*, Schriftb. II, 1. 233 ff., welcher כִּפֶּר als Verb. denom. von כֹּפֶר Deckung, Zahlung, Lösegeld in der Bedeutung Zahlung leisten, Lösegeld zahlen fasst, vgl. *Del.*, Hebräerbr. S. 368 f. 740 ff.; *Oehler*, RE, X, 630; Theol. S. 433 ff.

3) *Oehler*, RE. X, 620.

4) *v. Hofm.* a. a. O. S. 220: man verbrennt das Opfer, „weil Verwandlung in aufsteigenden Rauchduft der Vergeistigung am nächsten kommt;" vgl. auch S. 243. — Gegen die ältere Annahme, wonach das Verbrennen des Opferthieres auf die Strafen hinweisen soll, welche der Sünder nach seinem Tode zu erwarten hat, vgl. *Bähr* II, 349; *Oehler*, RE. X, 632 f.; Theol. 439; *Kurtz* a. a, O. S. 122 ff.

5) Lev. 1, 9. 13. 17; 2, 2. 9. 12; 3, 5. 16; 4, 31; 6, 8.

6) Gen. 8, 20; 22, 2. 7. 13; Hiob 1, 5; 42, 8.

heisst עֹלָה, weil das betreffende Opferthier lediglich dazu bestimmt war, auf Jehova's Altar zu kommen, um so sein eigen zu werden [1]); und insofern kein Theil des Thieres mit Ausnahme der Haut dem Altare Jehova's vorenthalten wurde, heisst es כָּלִיל oder Ganzopfer [2]). Das Opfermaterial war bei Rind- und Kleinvieh auf die männlichen Thiere beschränkt [3]); nur bei den Tauben ist kein Geschlecht vorgeschrieben [4]). Wurde das Brandopfer von Rind- oder Kleinvieh dargebracht, so musste noch ein Speiseopfer beigefügt werden [5]). Die Bedeutung des Brandopfers ist die weiteste und umfassendste unter allen Opfergattungen: es symbolisirt lediglich den Vollzug der Selbsthingabe an Gott, wie sie dem Menschen auf Grund der Sühnung seiner Sünde ermöglicht ist [6]).

b) Ebenfalls bereits aus der vorgesetzlichen Zeit [7]) stammt das Opfer, welches bald vollständig זֶבַח שְׁלָמִים, bald auch kurzweg nur שְׁלָמִים oder זֶבַח genannt wird [8]), *das Fried- oder Heilsopfer* [9]).

---

1) Vgl. Gen. 8, 20; Ex. 40, 29; Jos. 8, 31; *Kn.* z. Lev. 1, 3; *Oehler*, RE. X, 635; — nach *Bähr* II, 361; *Kl* z. Gen. 8, 20; *Kurtz* a. a. O. S. 210; *Del.* Gen. 4 A. S. 223, weil es ganz und gar in Duft zum Himmel aufsteigt; — nach *Del.*, Hebräerbr. S. 313; *v. Hofm.* II, 1. 226 sind im Sprachbewusstsein die Vorstellungen vom Aufgehn im Feuer und vom Hinaufgelangen auf den Altar ineinandergeflossen. — *Ewald*, Alterth. S. 64; *H. Schultz*, a. a. O. I, 234 führen עֹלָה auf עול = غلّ, עור zurück und übersetzen *Glühopfer*.

2) Dt. 13, 17; 33, 10; vgl. Lev. 1, 6. 9. 13; 7, 8.

3) Lev. 1, 3. 10. 4) Lev. 1, 14—17. 5) Num. 15, 1—16. — Ueber den Antheil des Priesters am Speiseopfer vgl. Lev. 2, 1 ff.; 6, 9—11; 7, 9. 10. 6) Vgl. *Bähr* II, 362; *Kurtz*, S. 210; — zu allgemein ist es, wenn *Kn.* z. Lev. 1, 3; *H. Schultz* I, 235 in dem Brandopfer nur einen Ausdruck der Verehrung erblicken, zu speciell, wenn *Del.*, Hebräerbr. S. 743 es als Dargabe der Anbetung, oder *v. Hofm.* II, 1. 230 ff. 236 ff. als Mittel der Sühnung zur Erlangung der Straffreiheit und des göttlichen Wohlgefallens fasst (ähnlich ist nach *Ew.*, Alterth. S. 65, der Zweck des Brandopfers, „ganz im Allgemeinen die göttliche Gnade und Versöhnung zu gewinnen"). 7) Gen. 31, 54; 46, 1; Ex. 10, 25.

8) Lev. 3, 1. 3. 6; — Ex. 20, 21; 32, 6; Num. 15, 8; — Lev. 7, 16 f.; 17, 8; Num. 15, 3. 5; — einmal שֶׁלֶם Am. 5, 22. 9) Die Bedeutung des Ausdrucks זֶבַח שְׁלָמִים ist streitig; schliesst sich שְׁלָמִים an die

Es symbolisirt diejenige durch Sühnung der Sünde ermöglichte Selbsthingabe an Gott, welche den Genuss eines Verhältnisses des Friedens und der Gemeinschaft mit ihm zum Zwecke hat [1]). Je nach dem verschiedenen Anlass, der zur Darbringung eines solchen Opfers führt, unterscheidet das Gesetz 1) das Gelübdeopfer (נֶדֶר), zu dessen Darbringung sich der Mensch aus Anlass einer an Jehova gerichteten Bitte verpflichtet [2]); 2) das Dankopfer (תּוֹדָה), zu welchem den Menschen die dankbare Freude an Wohlthaten und Segnungen veranlasst, welche er von Jehova empfangen hat, ohne dass er sich dieselbe unter Uebernahme von Gelübden erbeten hätte [3]); 3) das freiwillige Opfer (נְדָבָה), welches aus dem freien „Liebesdrang des Herzens" hervorgeht, ohne dass eine specielle Hulderweisung Jehova's statt gehabt hätte [4]); 4) das Einweisungsopfer (מִלֻּאִים), durch welches Ahron und seine Söhne bei ihrer Priesterweihe in den priesterlichen Dienst, dessen Pflichten

---

Bedeutung des Piel שִׁלֵּם an, so bedeutet es Bezahlungsopfer, Verdankopfer, Dankopfer (*Bähr* II, 368 ff.; *Ebrard* a. a. O. S. 41; *v. Hofm.* II, 1. 227 ff.; *Kn.*, Lev. S. 371 ff.; *Ew.*, Alterth. S. 68. *H. Schultz* I, 236; *Steiner*, BL. I, 576. IV, 364); schliesst es sich an die Bedeutung des Kal שָׁלֵם an, so bedeutet es Heils- oder Friedopfer (*Kl* z. Lev. 3; *Oehler*, RE. X, 637; *Del.*, Hebräerbr. S. 743 ff.; *Kurtz* a. a. O. S. 212 ff.). Für die erstere Uebersetzung darf man sich nicht auf das Appositionsverhältniss von זְבָחִים שְׁלָמִים Ex. 24, 5 berufen (gegen *v. Hofm.* a. a. O. S. 227. 229); denn vgl. הָאָרוֹן הַבְּרִית Jos. 3, 14; הָעָם הַמִּלְחָמָה Jos. 8, 11; שָׁנִים רָעָב 2 S. 24, 13; מַיִם בִּרְכַּיִם Ez. 47, 4; *F. W. M. Philippi*, Wesen des Stat. constr. Weimar 1871. S. 85 f. Dagegen spricht gegen die erstere Uebersetzung, dass die נְדָבוֹת und die מִלֻּאִים als Unterarten zu den Schelamimopfern gerechnet werden, während man doch nicht nach Analogie von שֶׁלֶם תּוֹדָה, שֶׁלֶם נְדָרִים auch שֶׁלֶם נְדָבוֹת oder שֶׁלֶם מִלֻּאִים sagte, vgl. *Kurtz* S. 214.

1) vgl. *Del.*, Hebräerbr. S. 743; *Kurtz* S. 215; *Kl*, Arch. I, 246 f.; auch *Oehler*, RE. X, 637. 2) Lev. 7, 16. 3) Lev. 7, 12; wahrscheinlich auch mit dem blossen זֶבַח gemeint Dt. 12, 6; vgl. auch Lev. 23, 37. 38; Num. 29, 39. 4) Lev. 7, 16; häufig wie hier zusammengenannt mit dem Gelübdeopfer, Lev. 22, 21; 23, 38; Num. 15, 3; 29, 39; Dt. 12, 6; — über die Bedeutung vgl. *Kn.* z. Lev. 7, 16; *Oehler*, RE. X, 637; irrig dagegen ist es, wenn *Kurtz* S. 221 in dem freiwilligen Opfer ein Bittopfer sieht.

und Rechte, also in ihr sonderliches Gemeinschaftsverhältniss zu Jehova eingewiesen wurden [1]). Als Material zu Friedopfern konnte Rind- und Kleinvieh beiderlei Geschlechtes dienen [2]), und bei den freiwilligen Opfern war nicht einmal Fehllosigkeit vorgeschrieben [3]). Immer aber war mit der animalischen Opfergabe ein Speiseopfer zu verbinden [4]), bei welchem mit den ungesäuerten Kuchen auch gesäuerte vor Jehova gebracht wurden [5]). Nachdem das Blut an den Brandopferaltar geschwenkt und das Thier zerstückt war, hatte der Opfernde die Fettstücke und den Brustkern als die vorzüglichsten Theile des Thieres dem Priester für Jehova zu übergeben. Die Fettstücke wurden auf dem Altare verbrannt, mit dem Brustkern dagegen nur eine Webung oder Schwingung (תְּנוּפָה) vollzogen [6]). Das Weben geschah in der Weise, dass der Priester den Brustkern auf die Hände des Opfernden legte und diese hierauf erst vorwärts gegen Jehova hin und dann wieder rückwärts zum Opfernden hin bewegte. Indem der Brustkern in solcher Weise erst vorwärts bewegt wurde, gab sich die Absicht des Opfernden zu erkennen, auch ihn als Feuerspeise Jehova's auf dem Altar in Duft aufgehen zu lassen; durch die darauf folgende Bewegung nach rückwärts wurde die Weisung Jehova's, den Brustkern in anderer Weise zu verwenden, versinnbildet: Jehova überliess nämlich diesen zunächst von ihm selbst in Anspruch genommenen Theil des Opferthieres dem Priester zum Genuss [7]). Alle übrigen Theile des bereits durch die Handauflegung ihm geweihten Opferthieres bestimmte Jehova, nachdem zuvor die rechte Keule abgehoben [8])

---

1) Ex. 29, 22. 34; Lev. 8, 22. 28; vgl. oben S. 380 f.; — das Einweisungsopfer wird zwar Lev. 7, 37 neben dem Schelamimopfer erwähnt, gehört aber nach Ex. 29, 28 doch zur Gattung der Schelamimopfer; irrig fasst *Kn.* z. Lev. 8, 22 die Milluimopfer als Ausdruck des Dankes für die Berufung zum Priesterthum und die gnädige Versöhnung. 2) Lev. 3, 1. 6; doch scheint bei den officiellen Friedopfern das männliche Geschlecht vorgeherrscht zu haben, vgl. Ex. 24, 5; Lev. 8, 22; 9, 4; Num. 6, 14; 7, 88.

3) Lev. 22, 23. 4) vgl. Lev. 7, 11—14 mit Num. 15, 3 ff.

5) Lev. 7, 13, und hiezu vgl. Lev. 2, 11. 6) Lev. 7, 28—30; vgl. *Kn.* und *Kl* z. Lev. 7, 30; *Oehler*, RE. X, 639 f. 7) Lev. 7, 31.

8) Lev. 7, 32; über die תְּרוּמָה vgl. *Kn.* z. Lev. 7, 32; *Kl*, Arch.

und dem Priester als Verdankung seines Dienstes bei der Opferhandlung überreicht worden war, ausschliesslich zu einer noch am selben oder spätestens am folgenden Tage an heiliger Stätte abzuhaltenden Mahlzeit für den Opfernden, seine Familie und die von ihm geladenen Armen und Leviten [1]). Indem aber Jehova den Rest des geschlachteten Opfers dem Darbringer zu einer h. Mahlzeit überliess, machte er ihn und die Seinigen gleichsam zu Gästen an seinem Tische und bestätigte ihm hiemit den Genuss des Friedens und der Gemeinschaft mit seinem Gotte [2]). Bei den officiellen d. i. zufolge des Festritus dargebrachten Opfern scheint — mit Ausnahme der Fettstücke — alles Fleisch den Priestern zugefallen zu sein [3]). Dessgleichen gehörte den Priestern durchweg auch das gesammte Speiseopfer mit Ausnahme der gesäuerten Kuchen, welche dem Darbringer zufielen, und je eines Kuchens jeder Gattung, welcher mitsammt dem Weihrauch als Askara auf dem Altare verbrannt werden musste [4]).

I, 244 f.; *Oehler* a. a. O. S. 640 f. gegen *Ew.*, Alterth. 99; *v. Hofm.* a. a. O. S. 292; *Kurtz* a. a. O. S. 228 ff. 1) Lev. 7, 15 ff.; Dt. 12, 17. 18.

2) Vgl. *Bähr* II, 374; *A. Köhler*, RE. X, 653; *Kl*, Lev. S. 63 f.; *Kurtz* a. a. O. S. 134 ff. und den Ausdruck in Num. 6, 17 und Lev. 7, 13 gegen *v. Hofm.* a. a. O. S. 229 f.; *Oehler* a. a. O. S. 642 ff., welche Gott von dem Opfernden zu Gaste geladen sein lassen. 3) Vgl. Lev. 23, 20. — Hiegegen bilden Dt. 27, 7 und 1 K. 8, 63 keine Instanz, weil die an beiden Stellen erwähnten Schelamimopfer nicht infolge eines Festritus, sondern von dem Volke, beziehungsweise dem Könige dargebracht wurden (gegen *Kl*, Arch. I, 245 f.; *Oehler* a. a. O. S. 641; *Kurtz* a. a. O. S. 238 f.).

4) Dass den Priestern der Rest der ungesäuerten Kuchen des Speiseopfers zufiel, lehrt Lev. 2 unwidersprechlich. Lev. 7, 14 bestimmt nicht, dass der Priester nur je einen Kuchen jeder Art erhalten, der Rest der ungesäuerten Kuchen aber dem Darbringer gehören solle (so *Kn.* z. d. St.), sondern vielmehr, dass von den nach Darbringung der Askara noch übrigen Kuchen je einer der verschiedenen Arten demjenigen Priester zufallen solle, welcher gerade das Blut an den Altar geschwenkt hatte, während der Rest nach V. 9. 10 theils demjenigen Priester gehörte, der die Askara auf den Altar gebracht hatte, theils den Priestern überhaupt. Hienach erklärt sich auch die Bestimmung über den sonderlichen Antheil, welcher nach Num. 6, 19. 20 dem dienstthuenden Priester von dem mit doppelten Speiseopfer versehenen Friedopfer zukam, welches ein Nasiräer nach Ablauf seines

c) Obgleich es von vorneherein wahrscheinlich ist, dass man sich auch schon in der vorgesetzlichen Zeit Vergebung der Sünden unter Darbringung von Opfern erfleht haben wird, so treten doch erst in der mosaischen Gesetzgebung neben dem Brandopfer und dem Friedopfer *das Sündopfer* (חַטָּאת) und *das Schuldopfer* (אָשָׁם) als zwei weitere Opfergattungen auf[1]. Beiden gemeinsam ist die Bestimmung, Sühnung und Vergebung von Sünden zu erwirken[2]. Einer Sühnung durch Opfer aber waren nur diejenigen Sünden fähig, welche nicht בְּיָד רָמָה d. i. in absichtlicher und grundsätzlicher Empörung gegen Jehova und sein Gesetz, sondern nur בִּשְׁגָגָה d. i. aus Unkenntniss, Schwachheit, Unbesonnenheit oder Uebereilung geschehen waren; die aus Ruchlosigkeit hervorgegangenen Sünden waren mit der Ausrottung bedroht[3]. Daher wird sowohl bei dem Sündopfer als bei dem Schuldopfer gelegentlich betont, dass die Sünden, deren Sühnung sie bewirken, בִּשְׁגָגָה begangene seien[4]. Das Schuldopfer diente speciell zur Sühnung derjenigen Sünden, welche in einer widerrechtlichen Aneignung, Vorenthaltung oder Veruntreuung fremden Eigenthums bestanden[5]: es hatte demnach einzutreten wegen un-

---

Nasiräats darzubringen hatte: derjenige Priester, welcher die Opfer eines mit seinem Nasiräat zu Ende gekommenen Nasiräers darzubringen hatte, erhielt ausser dem, was der dienstthuende Priester sonst bei den Friedopfern zu beanspruchen hatte, auch noch einen gekochten Vorderschenkel sammt einem dicken und einem dünnen Kuchen, nachdem zuvor damit eine Webung vollzogen war; es war diess eine Belohnung für seine sonderliche Bemühung.

1) Ueber die Bedeutung der Namen vgl. *Kn.*, Lev. S. 378; *Oehler* a. a. O. S. 649 gegen *Kl*, Lev. S. 41, und über die Beziehung von Lev. 5, 1—13 auf das Sündopfer vgl. *Riehm*, St. u. Kr. 1854 S. 93 f.; *Kurtz* a. a. O. S. 174 ff.; *Oehler* a. a. O. S. 643 gegen *v. Hofm.* a. a. O. S. 263 f.

2) Bezüglich des Sündopfers vgl. Lev. 4, 20. 26. 31. 35; 5, 6. 10. 13; Num. 15, 27. 28; bezüglich des Schuldopfers vgl. Lev. 5, 16. 18. 26; 7, 7; Num. 5, 8

3) Num. 15, 27—31; über die Bedeutung der obigen Ausdrücke vgl. *Einhorn*, Princip des Mosaismus. Leipz. 1854 S. 208; *Del.*, Hebräerbr. S. 174; *Kn.*, Lev. S. 383; *Kl* z. Lev. 4, 2 gegen *Kurtz* a. a. O. S. 151 ff.

4) Bezüglich des Sündopfers vgl. Lev. 4, 2. 22. 27; Num. 15, 24. 27—29, bezüglich des Schuldopfers Lev. 5, 15. 17; vgl. ferner *Kn.*, Lev. S. 343. 379. 394 f.

5) vgl. *Riehm*, über das Schuldopfer, St. u. Kr. 1854, S. 93 ff.; *Rinck*, das Schuldopfer, St. u. Kr. 1855 S. 369 ff.;

terlassener oder mangelhafter Entrichtung der h. Abgaben, wegen Unterschlagung oder eidlicher Ableugnung anvertrauten oder gefundenen Gutes, wegen Uebervortheilung oder Beraubung [1]); es musste dargebracht werden von demjenigen, welcher die leibeigene Magd eines Anderen beschlafen und damit sich an fremdem Eigenthum vergangen hatte [2]), von dem reingewordenen Aussätzigen, weil er während der Zeit seiner Krankheit die vom Gesetze vorgeschriebenen Leistungen an Jehova hatte verabsäumen müssen [3]), von dem während seines Nasiräats über einem Todten unrein gewordenen Nasiräer, weil durch die eingetretene Unreinheit die Leistung dessen, was Gotte gelobt worden war, hinausgeschoben und somit Gotte zeitweilig vorenthalten wurde [4]), von dem Priester, welcher eine Ausländerin geheirathet hat, weil er das Anrecht der Töchter seines Volkes auf ihn gekränkt hat [5]). Während hienach das Schuldopfer zur Sühnung aller der Sünden verordnet ist, welche in einer Verletzung der von Jehova geordneten Besitzverhältnisse bestehen, dient dagegen das Sündopfer zur Sühnung aller übrigen Sünden, deren gemeinsames Kennzeichen darin zu erblicken ist, dass sie lediglich Verletzungen des Gotte schuldigen Gehorsams sind, ohne dass dabei zugleich eine Schädigung fremden Besitzstandes oder Besitzrechtes stattfände. Als Erweise solches durch Sündopfer zu sühnenden Ungehorsams werden aber nicht bloss einzelne Begehungen und Unterlassungen angesehen, sondern auch eine Reihe besonderer Körperzustände, welche theils überhaupt erst in-

---

Kn., Lev. S. 394 f.; *Oehler*, RE. X, 643 ff.; *Kurtz* a. a. O. S. 156—172, und im Wesentlichen auch *Kl*, Lev. S. 53; — nach *Ew.*, Alterth. S. 77 dagegen war ein Schuldopfer darzubringen, „wo der einzelne Mann der Gemeinde sich durch eine bewusste Schuld, die ihn drückte, oder durch ein dunkles göttliches Leiden, das er ähnlich betrachten konnte, von der Gnade seines Gottes ausgeschlossen fühlte"; nach *v. Hofm.* a. a. O. S. 259—266 soll das Schuldopfer den Widerstreit eines andauernden Thatbestands mit dem Gesetze Gottes sühnen, im Unterschied von der Sühnung einer widergesetzlichen Handlung.

1) Lev. 5, 15—28; Num. 5, 5—10; bezüglich des Verhältnisses von Lev. 5, 17. 18 zu Lev. 4, 27. 28 vgl. bes. *Riehm* a. a. O. S. 98 ff.; *Oehler* S. 644.

2) Lev. 19, 20—22.

3) Lev. 14, 12 ff.

4) Num. 6, 9—12; vgl. *Dillmann*, BL. IV, 288.

5) Esr. 10, 18. 19.

folge des menschlichen Ungehorsams in der Welt entstanden sind, theils wenigstens von den Folgen dieses Ungehorsams inficirt sind [1]). Die Fälle, in welchen Sündopfer zu bringen sind, werden im Allgemeinen beschrieben als solche, wo ein Einzelner oder die Gemeinde sich gegen ein göttliches Gebot verfehlt oder thut was verboten ist [2]): so wenn Einer trotz geschehener Beeidigung keine Zeugenaussage abgiebt [3]), oder wenn er unbesonnener Weise ein eidliches Versprechen ablegt, mit dessen Erfüllung es ihm nicht Ernst ist [4]), oder wenn ein Nasiräer sich durch einen plötzlichen Todesfall in seiner unmittelbaren Nähe gegen Jehova's ausdrückliches Verbot eine Verunreinigung an einer Leiche zuzieht [5]). Weiter aber ist die Darbringung eines Sündopfers auch dann vorgeschrieben, wenn Jemand dadurch unrein geworden ist, dass er unversehens das Aas eines unreinen Thieres oder eine unreine Secretion aus dem menschlichen Körper berührt hat [6]), oder wenn ein Aussätziger von der Unreinheit seines Aussatzes [7]), eine Kindbetterin von der Unreinheit ihrer Niederkunft [8]), ein an Samenfluss leidender Mann von der Unreinheit seines Samenflusses [9]), ein am Blutfluss leidendes Weib von der Unreinheit ihres Blutflusses frei geworden ist [10]) —, denn alle diese Zustände stehen in näherer oder fernerer Beziehung zum Tode, welcher die Folge der Uebertretung göttlichen Gebotes ist [11]). Lediglich auf der selbstverständlichen Voraussetzung, dass Uebertretung göttlicher Gebote stattgehabt habe, auch wenn sie im Einzelnen nicht nachweisbar ist, beruht es schliesslich, wenn die Stammesfürsten Israel's bei der Einweihung der Stiftshütte freiwillig Sündopfer darbringen [12]), wenn ferner die Priester bei ihrer Einweihung [13]), die Leviten bei ihrer Reinigung zum Amtsantritt [14]), die Nasiräer bei Beendigung ihres Nasiräats [15]) Sündopfer darzubringen haben und

1) vgl. *Riehm*, St. u. Kr. 1855 S. 370; *Kurtz* a. a. O. S. 172 f.
2) Lev. 4, 2. 13. 22. 27; Num. 15, 22. 27. 3) Lev. 5, 1.
4) Lev. 5, 4. 5) Num. 6, 10 f. u. V. 6 f. 6) Lev. 5, 2. 3.
7) Lev. 14, 19. 22. 8) Lev. 12, 6—8. 9) Lev. 15, 13—15.
10) Lev. 15, 28—30. 11) vgl. *Sommer*, bibl. Abhandlungen. Bonn 1846. S. 201 ff.; *Kl*, Arch. I, 277; *Leyrer*, RE. XII, 621.
12) Num. 7, 16. 22 ff. 13) Ex. 29, 10—14; Lev. 8, 2. 14—17.
14) Num. 8, 8. 12. 15) Num. 6, 14. 16.

wenn endlich eine stets wiederkehrende Darbringung von Sündopfern für die Gemeinde an jedem Neumond [1]), am Passahfest [2]), am Pfingstfest [3]), am Anfang des Sabbathmonats [4]), am Versöhnungstag [5]) und am Laubhüttenfeste [6]) vorgeschrieben ist.

Das Material aller Schuldopfer war ein Widder, dessen Werth jedoch von dem Priester als mindestens zwei h. Sekel betragend anerkannt sein musste [7]); nur das Schuldopfer des Aussätzigen und des Nasiräers bestand bloss aus einem (einjährigen) männlichen) Lamm [8]). Das Blut wurde gegen den Brandopferaltar geschwenkt; von dem Fleisch kamen nur die Fettstücke auf den Altar, während der Rest von den (männlichen) Priestern als Hochheiliges [9]) an heiliger Stätte verzehrt werden musste [10]). Ein Speiseopfer hatte nicht statt. Mit der Darbringung des Schuldopfers musste ferner — selbstverständlich nur in so weit diess nach der Natur der Dinge möglich war [11]) — eine Wiedererstattung des Werthes des widerrechtlich angeeigneten fremden Gutes, und zwar unter Hinzufügung eines weiteren Fünftels seines Werthes verbunden werden [12]): nur wenn die dem fremden Eigenthumsrechte zugefügte Verletzung durch bethätigte Reue wieder gut gemacht war, konnte eine Sühnung der mit jener Verletzung zugleich gegen Jehova, den Urheber des Eigenthumsrechtes, begangenen Versündigung eintreten.

Das Material des Sündopfers stufte sich im Allgemeinen ab je nach der Nähe des Verhältnisses, in welchem der Sünder nach

---

1) Num. 28, 15. 2) Num. 28, 22. 3) Num. 28, 30; Lev. 23, 19. 4) Num. 29, 5. 5) Num. 29, 11; Lev. 16, 3. 5. 6) Num. 29, 16. 19. 22 ff. 7) Lev. 5, 15. 18. 25 und *Kn.* z. Lev. 5, 15; anders *Riehm*, St. u. Kr. 1854. S. 119; *Oehler*, RE. X, 645; *Kl* z. Lev. 5, 15; jedenfalls irrig *Hengstenberg*, Pentat. II, 216.

8) Lev. 14, 10. 12 ff.; Num. 6, 12. 9) Ueber das Hochheilige vgl. *Kn.* z. Lev. 21, 22 und Ex. 26, 33, sowie Lev. S. 345.

10) Lev. 7, 1—7. 11) also nicht in den Lev. 14, 12 ff.; Num. 6, 9—12; Esr. 10, 18. 19; Lev. 19, 20—22 erwähnten Fällen; doch beachte die Verhängung körperlicher Züchtigung bei der Verschuldung von Lev. 19, 20. 12) Lev. 5, 16. 23. 24; Num. 5, 6. 7. War die Rückerstattung an den Beeinträchtigten nicht mehr möglich, so hatte sie an Jehova zu Gunsten des Priesters zu erfolgen, vgl. Num. 5, 8.

theokratischer Ordnung zu Jehova stand; dabei fand dann noch eine weitere Abstufung statt mit Rücksicht auf die verschiedene Intensität der zu sühnenden Sünde, sowie auf die Vermögensverhältnisse des Sünders. Das Sündopfer des Hohepriesters bestand in einem jungen Stiere [1]); das der Gemeinde entweder in einem jungen Stiere [2]) oder gewöhnlicher in einem Ziegenbock [3]); das eines Stammesfürsten in einem Ziegenbock [4]); das einer Person aus dem Volke in einer weiblichen Ziege oder einem weiblichen Schaf [5]), wofür im Falle der Vermögenslosigkeit auch zwei junge Tauben oder zwei Turteltauben [6]) und sogar ein vegetabilisches Opfer von Kernmehl, welches jedoch ohne Oehl und Weihrauch dargebracht werden musste, eintreten konnte [7]). Ein (einjähriges) weibliches Schaf diente ferner als Sündopfer bei der Reinigung des Aussätzigen und bei der Lösung des Nasiräatsgelübdes [8]). Kindbetterinen, Blutflüssige, Samenflüssige und an einem Todten unrein gewordene Nasiräer hatten nur Tauben als Sündopfer darzubringen [9]). Je näher nun die zu sühnende Sünde Jehova berührte, desto näher wurde das sühnende Blut des Sündopfers zu Jehova hingebracht: auf die Hörner des Brandopferaltars, auf die des Räucheraltars, auf den Deckel der Bundeslade [10]). Von dem Fleisch des Opferthieres kamen dieselben Theile wie bei dem Fried- und und Schuldopfer auf den Altar [11]). Der Rest des Fleisches derjenigen Sündopfer, deren Blut in das Heilige oder Allerheiligste gebracht worden war, sowie der Sündopfer Ahron's und seiner Söhne bei ihrer Priesterweihung musste mitsammt dem Felle, den Knochen, den Eingeweiden und dem Miste an einem reinen Orte ausserhalb des Lagers verbrannt werden [12]). Den Rest des Flei-

---

1) Lev. 4, 3; 16, 3. 6; dessgleichen bei der Priesterweihe Ex. 29, 10. 14. 36; Lev. 8, 2. 14, und bei der Reinigung der Leviten Num. 8, 8.

2) Lev. 4, 13. 14. 3) Lev. 9, 3. 15; 16, 5; Num. 15, 24; 28, 15. 22 u. s. w. 4) Lev. 4, 22. 23; Num. 7, 16. 22 u. s. w.

5) Lev. 4, 27. 28. 32; 5, 6. 6) Lev. 4, 7.

7) Lev. 4, 11; vgl. auch 14, 21. 22. 8) Lev. 14, 10. 19 (doch vgl. auch V. 21. 22); Num. 6, 14. 9) Lev. 12, 6—8; 15, 13—15. 28—30; Num. 6, 10. 11. 10) vgl. S. 391. 395.

11) Lev. 4, 8—10. 19. 26. 31; 8, 16; 9, 10; 16, 25.

12) Lev. 6, 23; 16, 27; 4, 11. 12. 21; — Ex. 29, 14; Lev. 8, 17; 9, 11.

sches der übrigen Sündopfer hatten die (männlichen) Priester als Hochheiliges an h. Stätte zu verzehren [1]). Vor anderem Hochheiligen war das Sündopfer in dem Maasse heilig, dass, um es vor jeder Profanirung zu schützen, verordnet wurde, dass jeder Gegenstand, welcher in aussergottesdienstlicher Weise mit dem Blut oder dem Fleisch des Sündopfers in Berührung kam, entweder zerstört oder wenigstens von den Spuren desselben gründlich gesäubert werde [2]). Ein Speiseopfer begleitete das Sündopfer so wenig als das Schuldopfer.

In dem Ritual des Sünd- und Schuldopfers findet sich nichts, was zu einer anderen Deutung der einzelnen Akte veranlassen könnte, als sie bei den übrigen Opfern natürlich ist. Zwar wird sowohl von dem Darbringer eines Schuldopfers als von dem eines Sündopfers verlangt, dass er seine Versündigung bekenne [3]), aber diess doch nur in dem Sinne, dass er sich nicht durch Verhehlung seiner Versündigung ihrer Sühnung entziehe, nicht aber in dem Sinne, dass er sie bei der Handauflegung durch Bekenntniss auf den Kopf des Opferthieres übertrage oder hinlege [4]). Daher ist man weder berechtigt, in der Handauflegung eine Uebertragung der Sünde [5]) oder eine Uebertragung der Verpflichtung zur Straferduldung [6]) auf das Opferthier, noch auch dem entsprechend in dessen Tödtung einen Strafvollzug zu erblicken [7]). Dass bei dem Sündopfer das Blut näher zu Jehova hingebracht wird, als bei den übrigen Opfern, erklärt sich daraus, dass das Sündopfer ja gerade zu dem Zwecke dargebracht wird, um Deckung wider den durch die Sünde des Ungehorsams in besonderem Maasse gereizten Zorn Gottes zu erwirken und hiedurch neuen Zugang zu ihm

1) Lev. 6, 19. 22; 10, 17; auch der Rest des vegetabilischen Sündopfers, welches die Stelle des animalischen vertrat, gehörte dem Priester, Lev. 5, 12. 13. 2) Lev. 6, 20. 21; vgl. auch 16, 28. 3) Lev. 5, 5; — Num. 5, 6—8. 4) Ganz anders Lev. 16, 21.

5) so *Kl*, Arch. I, 227 f.; Lev. S. 41. 45; *Ebrard* a. a. O. S. 48 f.

6) so *Kurtz* a. a. O. S. 76; *Kn.*, Lev. S. 380. 382. 7) In der Darbringung (Schlachtung) des Schuldopfers sieht *Kn.* S. 395 übrigens nur die Bezahlung einer Busse oder Strafe an Gott; ähnlich *Del.*, Hebräerbr. S. 743: „Die Grundidee des Schuldopfers ist die mulcta oder der Schadenersatz“; *H. Schultz* a. a. O. I, 239.

zu gewinnen. Wenn nun, nachdem die Deckung oder Sühnung der Sünde vollbracht ist, das Beste des Opferfleisches Jehova übergeben und auf dem Altare verbrannt werden darf [1]), so bestätigt Jehova hiemit, dass er die Sühnung gelten lässt und ihm die Opfergabe jetzt angenehm ist. Den Rest des Fleisches lässt Er durch die Priester verzehren, weil sie auf die Feuerspeisen Jehova's als einen Theil ihres Unterhalts angewiesen sind [2]). Nur weil die Priester für die Darbringung eines Sündopfers, welches zur Sühnung auch ihrer eigenen Schuld dient, keinen Dienstlohn beanspruchen können, muss bei einzelnen Sündopfern, bei denen diess eben der Fall ist, der Rest des Fleisches ausserhalb des Lagers an einem reinen Orte verbrannt werden [3]). Nach alle dem wird denn durch das Sündopfer und durch das Schuldopfer diejenige durch Sündesühnung ermöglichte Selbsthingabe an Gott abgebildet werden, deren gnädige Aufnahme von Seiten Gottes dem Menschen die Vergebung der gerade sein Gewissen belastenden Sünde des Ungehorsams, resp. der Eigenthumsschmälerung verbürgt.

Anhang. Eine besondere Bewandtniss hat es mit dem *Eifersuchtsopfer* (מִנְחַת קְנָאֹת), welches darzubringen war, wenn ein des Ehebruchs schwer verdächtigtes, aber nicht überwiesenes Weib

1) Beachte den Zusatz לְרֵיחַ נִיחֹחַ Lev. 4, 31, welcher doch wohl kaum mit *Kn.* z. d. St. als dem Verfasser aus Versehen entschlüpft zu betrachten sein dürfte. 2) Dt. 18, 1. — Die Stelle Lev. 10, 17 besagt nicht, warum das Fleisch der Sündopfer von den Priestern gegessen werden muss, sondern warum diese sich vor dessen Genuss nicht scheuen, ja dasselbe als etwas Hochheiliges mit Freuden geniessen sollen: Jehova hat ihnen das Sündopfer zu dem erfreulichen Zwecke überwiesen, hiemit die Schuld der Gemeinde aus der Mitte zu schaffen; es ist hochheilig, und daher von seinem Fleisch geniessen zu dürfen, ein hohes Vorrecht; vgl. *v. Hofm.*, Schriftb. II, 1. 281; *Kurtz* a. a. O. S. 204; anders *Oehler* a. a. O. S. 648 f.; und vollends irrig *Kl*, Lev. S. 81. 3) *Oehler* S. 648; *Kurtz* S. 200; *v. Hofm.*, Hebräerbr. S. 503. — — Nach *Ew.*, Alterth. S. 85 f. 88 dachte man sich die Unreinheit des Sünders nach der Blutsprengung in den Leib des Opferthieres fahrend, wesshalb man diesen verbrannte; soweit aber in späterer Zeit die Priester davon genossen, habe man geglaubt, dass sie die gebüsste Schuld in sich aufnähmen und verzehrten.

den furchtbaren Reinigungseid zu leisten hatte [1]). Es bestand aus einem Zehntel Epha Gerstenmehl ohne Beigabe von Oel oder Weihrauch. Der Priester legte es zunächst auf die Hände der Angeschuldigten, liess sie hierauf den Reinigungseid ablegen, nahm es dann wieder von ihren Händen, machte damit eine Schwingung vor Jehova, verbrannte einen kleinen Theil davon auf dem Altare und gab ihr schliesslich das bittere, fluchbringende Wasser zu trinken. — Dadurch, dass die Angeschuldigte das von ihrem Manne als dem Oberhaupt des Hauses herzugebrachte Opfermaterial auf ihre Hand nehmen muss, wird sie deutlich als das opfernde Subject charakterisirt [2]). Ist aber die Frau das opfernde Subject, so kann das Opfer von vorneherein kein Sündopfer sein, welches die Erregtheit, den Eifergeist des Mannes zu sühnen hätte [3]). Aber auch kein Schuldopfer ist es, durch welches die Frau an ihre mögliche Schuld und deren furchtbare Folgen gemahnt werden sollte [4]); denn um Jemanden an seine Schuld zu mahnen, werden keine Schuldopfer gebracht. Wenn dieses Opfer als „Speiseopfer der Erinnerung, welches Schuld in Erinnerung bringt“ bezeichnet wird, so kann schon um desswillen, weil jedes Opfer Jehova dargebracht wird, kein Zweifel daran sein, dass Jehova es ist, welcher an die dem Weibe zur Last gelegte Verschuldung erinnert werden soll [5]). Indem die des Ehebruchs bezichtigte Frau bei der Ablegung des Reinigungseides ein Opfer darbringt, welches Schuld vor Jehova in Erinnerung bringen soll, giebt sie sich in symbolischer Weise Jehova zu dem Ende dar, dass, wenn er keine Schuld an ihr finde, er sie gnädig auf- und annehme, wenn er sie dagegen mit Schuld belastet finde, er diese an ihr ahnde. Nur in Gerstenmehl aber besteht ihr Opfer, ohne Zuthat von Oel und Weihrauch, weil sie

---

1) Num. 5, 11—31. — Die mannichfachen talmudischen Bestimmungen zu diesem Gesetz sind enthalten in dem Tractat Sota, besonders herausgegeben von *J. Chr. Wagenseil*, Sota h. e. liber Mischnicus de uxore adulterii suspecta. Altdorf 1674. 2) vgl. auch den Ausdruck קָרְבָּנָהּ in V. 15 und *Kn.* z. d. St.; *Kurtz* a. a. O. S. 393; *Oehler*, RE. XIX, 473 gegen *Bähr* II, 446. 3) so *Steiner*, BL. II, 72.

4) so *Ew.*, Alterth. S. 273 f. 5) vgl. *Kn.* u. *Kl* z. Num. 5, 15; *Oehler* a. a. O. S. 473.

durch die ihr widerfahrene Beziehtigung eine Geringschätzung erfahren hat und an ihrer Ehre verletzt worden ist [1]).

D. Die Reinigungen.

J. G. Sommer, biblische Abhandlungen. Bonn 1846 (Rein und Unrein nach dem mos. Gesetz, S. 183 ff.). *Leyrer*, Reinigungen. RE. XII, 620 ff. *Schenkel*, Reinigkeit. BL. V, 65. ff.

Wie an Thieren, welche in ihrer Gestalt oder in ihrer Lebensweise an die Entstehung oder die Wirkung der Sünde erinnern, Unreinheit haftet, infolge deren der Mensch sich des Genusses von ihrem Fleische enthalten soll [2]), ebenso geräth auch der Mensch selbst dadurch, dass er mit Todtem in Berührung kommt, sowie dadurch, dass gewisse an Tod und Verwesung, also die Folge der Sünde, erinnernde krankhafte Erscheinungen an seinem Körper auftreten, in einen Zustand der Unreinheit [3]), welche ihn für die Dauer dieses Zustandes von dem Heiligthum Jehova's und mehrfach sogar von dem Aufenthalt in der Gemeinde Jehova's ausschliesst [4]). Von solcher Unreinheit können unter Umständen sogar die Kleider, Speisen, Geräthe und Häuser ergriffen und hiedurch entweder zeitweilig oder für immer unbrauchbar werden [5]). Zur Aufhebung der Unreinheit sind bestimmte Reinigungsakte vorgeschrieben [6]), deren Unterlassung schwere Schuld und selbst Ausrottung aus der Gemeinde nach sich ziehen würde [7]).

1) *Verunreinigung durch Todtes.* Am stärksten verunreinigt die menschliche Leiche [8]). Wer eine frische Leiche oder auch

---

1) vgl. *Oehler* a. a. O. S. 473; *Kl* z. Num. 5, 15; *Kurtz* a. a. O. S. 394 gegen *Kn.* z. Num 5, 15. 2) vgl. oben S. 346 f..

3) vgl. *Sommer*, bibl. Abhandlungen S. 183 ff., bes. S. 201 ff. 248; *Kl*, Arch. I, 276 ff.; *Leyrer*, RE. XII, 621 gegen *Bähr*, II, 461 ff., *Kurtz* a. a. O. S. 362 ff.; *Oehler*, Theol. I, 501 einerseits und *Kn.*, Lev. S. 435 ff. andererseits.

4) vgl. Lev. 12, 4; 13, 46; 14, 3. 8. 11; Num. 12, 1–4; ferner Lev. 7, 20. 21; 22, 3–8; Num. 18, 11. 13. 5) vgl. Lev. 11, 25. 28. 31–38; 13, 47 ff.; 14, 33–48; 15, 4; — Num. 19, 14. 15. 18.

6) Inwiefern diese Reinigungsakte ebenso wie die grosse Sühnung am Versöhnungstage nach Hebr. 9, 13 nur eine καθαρότης τῆς σαρκός herbeiführen, vgl. *v. Hofm.*, Hebräerbr. S. 340. 7) Lev. 11, 31; 17, 16; Num. 19, 13. 20. 8) vgl. hiezu im Allgemeinen *Kurtz*, über den

nur ein menschliches Gerippe berührt, wer in ein Zelt kommt, in welchem eine Leiche liegt, oder wer ein Grab berührt, ist auf sieben Tage unrein; dessgleichen das Zelt selbst, in welchem der Todte verschieden ist, und jedes Gefäss, welches nicht mit einem Deckel fest verschlossen ist [1]). Zur Aufhebung dieser Unreinheit wurde eine Lauge verwandt, wozu die Asche in ganz besonderer Weise gewonnen worden war [2]). Eine noch ungebrauchte, fehllose rothe Kuh, das Bild strotzender Lebenskraft, wurde ausserhalb des Lagers in Gegenwart des Priesters geschlachtet. Von dem Blute sprengte der Priester mit seinem Finger siebenmal gegen das Heiligthum, zum Zeichen, dass mit dem, was hier geschieht, Wegschaffung von solchem erzielt werde, was Folge der Sühnung heischenden Sünde ist [3]). Dann wurde die geschlachtete Kuh vollständig, nicht bloss ihr Fleisch, sondern auch ihre Haut, ihre Knochen, ihr

---

Num. 19 verordneten Ritus. St. u. Kr. 1846 S. 629 ff. 1) Num. 19, 11. 14—16. 2) Num. 19, 2—10 und hiezu ausser den Commentaren besonders *Bähr* II, 494 ff.; *Del.*, Hebräerbr. S. 395 f.; *v. Hofm.* Schriftb. II, 1. 289 f.; *Leyrer*, RE. XII, 632 ff.; *Kurtz*, ATlicher Opfercultus S. 368 ff.; *Oehler*, Theol. I, 502 f.; auch *Ew.*, Alterth. S. 201 f. und *Kn.* Lev. S. 476 ff. gegen *Hengstenberg*, die Bücher Mose's und Aegypten. S. 181 ff.; *Schelling*, Philosophie der Offenbarung II, 136. 3) Mit Berufung auf V. 9 und V. 17 wird allgemein die Schlachtung der Kuh als Darbringung eines Sündopfers angesehen und demgemäss sagt *Kurtz* S. 370 sogar: „Stellvertretendes Strafleiden und darauf basirte Sühnung sind die Voraussetzungen und die Grundlagen des ganzen Verfahrens." Nur *Lundius*, jüd. Heiligthümer S. 683 und *v. Hofm.* a. a. O. S. 289 haben erkannt, dass hier kein Sündopfer vorliegt, weil weder die Kuh im Heiligthum geschlachtet wurde, noch ihr Blut an den Altar kam, noch ihre Fettstücke auf dem Altare verbrannt wurden. Für die Annahme eines Sündopfers darf man sich nicht auf den Ausdruck חַטָּאת in V. 9. 17 berufen; denn dieser bedeutet nicht 1) Sünde, 2) Sündopfer, sondern 1) Sünde, 2) was aus Anlass der Sünde (עַל חַטָּאת) vorhanden ist oder geschieht, daher je nach Umständen das Sündopfer oder die Sündenstrafe (Sach. 14, 19; Jes. 5, 18) oder das durch die Sünde vernothwendigte Reinigungsmittel (so a. u. St. und vgl. auch das Verb. חִטֵּא Lev. 14, 49). Uebrigens muss sich in V. 9 הִוא auf dasselbe beziehen, was in den vorangehenden Worten Subj. zu וְהָיְתָה war, und dieses muss ebendas sein, was als Object zu וְהִנִּיחַ zu ergänzen ist; diess aber ist אֵפֶר. Das Nomen אֵפֶר ist also hier als Femininum gebraucht.

Blut und ihr Mist verbrannt; in den lodernden Brand warf der Priester ausserdem noch Cedernholz, Ysop und ein Carmesinband als Medicamente gegen die Verwesung des Todes und als Symbole des Lebens. Die Asche wurde an einem reinen Orte ausserhalb des Lagers aufbewahrt, um je nach Bedürfniss zur Herstellung der reinigenden Lauge oder des sogenannten Sprengwassers zu dienen. Waren nun Personen oder Sachen durch eine menschliche Leiche verunreinigt worden, so musste ein reiner Mann etwas von der Asche in ein Gefäss thun und frisches, an und für sich schon reinigendes Wasser darauf giessen; in die so entstandene Lauge tauchte er am 3. und 7. Tage einen Ysopbüschel und besprengte damit, was von Personen oder Sachen durch die Leiche verunreinigt worden war [1]). Die verunreinigten Sachen galten nun vom Abend des 7. Tages an als wieder rein geworden; dessgleichen die unrein gewesenen Personen, nur dass diese zuvor noch ihre Kleider waschen und sich baden mussten. — Während in den meisten übrigen Fällen von Unreinheit bereits gewöhnliches Wasser als Reinigungsmittel ausreicht [2]), ist hienach die Verunreinigung durch eine Leiche so stark, dass dem Wasser noch besondere das frische Leben versinnbildende und Verwesung abwehrende Ingredienzien beigemischt werden müssen, um es kräftig genug zu machen, diese Unreinheit wieder aufzuheben [3]). Aus dieser Stärke der Verunreinigung erklärt es sich auch, dass Personen oder Sachen, welche mit einem an einer Leiche Verunreinigten in Berührung kommen, bis zum Abend unrein sind und, wie sich von selbst versteht, der Waschung bedürfen [4]).

Bis zum Abend war ferner unrein, wer das Aas eines unreinen oder eines reinen Thieres berührt hatte [5]); hatte er das Aas

---

1) Num. 19, 12. 17—19; 31, 19.

2) Ueber die reinigende Wirkung des Wassers vgl. *Sommer* S. 205.

3) *Sommer* S. 203: „Die Leiche eines Menschen ist als unreiner zu betrachten, als die eines Thieres; denn der Mensch stirbt wegen seiner eigenen Sünde, das Thier nicht desshalb, sondern weil in Folge der Sünde des Menschen, die der Urgrund aller Unreinheit ist, alles irdische Leben dem Tode unterworfen ist."

4) Num. 19, 22; vgl. *Kn.* u. *Kl* z. Lev. 11, 24.

5) Lev. 11, 24. 27. 31. 39; die Nothwendigkeit eines Bades wird als selbstverständlich nicht besonders erwähnt; sie ist aber daraus ersichtlich, dass auch die Kleider,

auch noch getragen oder von dem Aas des reinen Thieres etwas gegessen, so hatte er, ausserdem dass er sich selbstverständlich baden musste, auch noch seine Kleider zu waschen [1]). Das Aas von acht zur Gattung des שֶׁרֶץ gehörigen unreinen Thieren verunreinigt sogar die Geräthe, Kleider und Speisen, womit es in Berührung kommt, und vernothwendigt theils deren Vernichtung, theils wenigstens deren Waschung [2]).

2) *Verunreinigung durch Aussatz.* Da der Aussatz auf dem Leibe des von ihm Befallenen Flecken erzeugt, welche den Todtenflecken ähneln, und vollends in seinen vorgerückteren Stadien den Kranken zu einer wandelnden Leiche macht [3]), so ist er als eine den Menschen verunreinigende Krankheit zu betrachten. Wenn nun an dem Leibe eines Menschen Flecken wahrgenommen werden, welche den Verdacht des Aussatzes begründen, so soll der Betreffende vor den Priester gebracht und von diesem untersucht werden. Ist der Priester zweifelhaft, so hat er ihn sieben Tage lang einzuschliessen und dann von neuem zu untersuchen. Kann das Vorhandensein von Aussatz auch jetzt noch nicht zur Gewissheit erhoben werden, so erfolgt abermalige siebentägige Einschliessung. Hat sich nach Ablauf dieser weiteren sieben Tage der Verdacht des Aussatzes immer noch nicht verstärkt, so hat der Priester den Verdächtigten rein zu sprechen und dieser ist dann, nachdem er seine Kleider gewaschen, rein [4]). Hat sich dagegen der Priester entweder sofort oder nach sieben oder nach vierzehn Tagen von dem Vorhandensein des Aussatzes überzeugt, so hat er den Kranken für unrein zu erklären [5]). Der Aussätzige muss sich nun in seiner Haltung und Kleidung von anderen Menschen unterscheiden, ausserhalb des Lagers leben und jedem Begegnen-

---

welche mit Aas in Berührung kamen, gewaschen werden mussten; anders *Leyrer* a. a. O. S. 627: „blosses Berühren dieses Aases bedarf keiner besonderen Reinigungsceremonie".

1) Lev. 11, 25 28. 40; 17, 15. 16. 2) Lev. 11, 29—38; vgl. *Sommer* S. 211 ff.; *Leyrer* S. 627; — anders *Kl* z. Lev. 11, 31.

3) vgl. Num. 12, 12 und die Commentare z. d. St.; *Sommer* a. a. O. S. 214 f. 4) Lev. 13, 6. 34. 5) Lev. 13, 4. 8. 11. 14. 15 u. s. w.

den „unrein“ zurufen [1]), um so einer Weiterverbreitung seiner Unreinheit vorzubeugen [2]).

Ist ein Aussätziger von seiner Krankheit genesen, so hat er sich behufs seiner Reinigung und Reinsprechung dem Priester vorzustellen. Die Reinigung zerfällt in zwei, beziehungsweise drei, zeitlich und örtlich von einander getrennte Akte. Zuerst begiebt sich der Priester zu dem Aussätzigen hinaus vor das Lager, lässt über einem irdenen Gefäss mit frischem Wasser einen reinen Vogel schlachten, so dass sich das Blut mit dem Wasser vermischt, nimmt dann einen anderen reinen Vogel nebst Cedernholz, Ysop und einem Carmesinband, taucht diess alles in das mit dem Blute vermischte Wasser, besprengt damit siebenmal den Genesenen und und lässt den Vogel fliegen [3]). Die Bedeutung dieses Sprengwassers für Aussätzige ist ähnlich der Bedeutung des Sprengwassers, womit der an einer Leiche Verunreinigte gereinigt werden muss. Gewöhnliches Wasser reicht nicht aus, um die Unreinheit des Aussatzes wegzunehmen. Die reinigende Kraft des Wassers muss dadurch erhöht werden, dass im Blute wohnendes, frisches Leben ihm beigemischt wird; und noch weiter wird sie dadurch erhöht, dass dieses Wasser bei seiner Verwendung zugleich auch noch mit Medicamenten gegen Verwesung (Cedernholz und Ysop) und mit einem Symbol und einer Realität des Lebens (Carmesinband und lebender Vogel) in Berührung kommt. Wie der zweite in das lebenskräftige Sprengwasser getauchte Vogel jetzt frei hinfliegen darf, wohin er will, so ist auch dem zu neuer Lebensfrische genesenen Aussätzigen, nachdem er zuvor noch seine Kleider gewaschen, all seine Haare geschoren und seinen Leib gebadet hat [4]), fortan unverwehrt, sich unter seinem Volke aufzuhalten, wo er will [5]). Nur sein Zelt darf er während der nächsten Tage noch

---

1) Lev. 13, 45. 46; vgl. *Del.*, durch Krankheit zur Genesung. Leipz. 1873. S. 59. 2) vgl. Num. 5, 2 3; ferner Lev. 14, 36. 46. 47, wonach sogar der Aussatz an Häusern die das Haus Betretenden und das Geräthe des Hauses verunreinigt; endlich auch Klagel. 4, 15 und *Del.* a. a. O. S. 70. 3) Lev. 14, 1—7. — Ueber die spätere Uebung vgl. *Del.*, durch Krankheit zur Genesung S. 122 ff. 166 ff.

4) Lev. 14, 8. 5) vgl. *Bähr* II, 512 ff.; *Kn*, Lev. S. 478; *Kurtz* a. a. O. S. 378 ff.; ähnlich *Kl*, Lev. S. 105 f.; anders *Ew.*, Alterth.

nicht betreten. Denn wie nur allmählich die Unreinheit des Aussatzes über ihn gekommen ist und an ihm constatirt wurde, so soll auch nur allmählich deren Folge wieder aufgehoben werden. Am 7. Tage hat er von neuem seine Kleider zu waschen, all seine Haare zu scheeren und seinen Leib zu baden; alsdann darf er auch wieder in sein Zelt und zu seiner Familie zurückkehren [1]). Schliesslich wird ihm am 8. Tage auch der Zugang zu Jehova's Heiligthum wieder eröffnet. An diesem Tage hat er ein Schuldopfer [2]), ein Sündopfer [3]), ein Brandopfer und ein Log [4]) Oel Gotte darzubringen [5]). Mit Blut des Schuldopfers wird sein rechtes Ohrläppchen, sein rechter Daumen und seine rechte Zehe bestrichen [6]), um zu sühnen, was er während seiner Unreinheit an Hören auf Gottes Belehrungen, an Handeln nach Gottes Weisungen und am Wandel in Gottes Wegen versäumt hat. Unmittelbar darauf sprengt der Priester von dem Oel siebenmal vor Jehova, um es hiedurch vollständig zu Jehova's Eigenthum zu machen und seiner Verwendung anheimzugeben; wenn er alsdann mit diesem zur Verfügung Jehova's stehenden Oele wiederum das rechte Ohrläppchen, den rechten Daumen und die rechte Zehe des zu Reinigenden bestreicht [7]), so wird diesem hiedurch die Zusicherung gegeben, dass Jehova ihn forthin mit seinem Geiste wiederum zu richtigem Hören, Handeln und Wandeln befähigen werde. Durch das hieran sich anschliessende Sünd- und Brandopfer wird die Versühnung des Geheilten und sein Wiedereintritt in die Gemeinschaft Jehova's vollendet: die letzte Folge der ihm bisher anhaftenden Unreinheit ist nun aufgehoben.

Das Gesetz kennt übrigens nicht bloss einen Aussatz an Menschen, sondern auch an Stoffen von Leinwand, Wolle und Leder [8]),

---

S. 210 ff.; *Oehler*, RE. XXI, 454; *Del.* a. a. O. S. 123f, welche annehmen, dass der zweite Vogel die Unreinheit des Aussatzes symbolisch mit sich fort und wegtragen solle. 1) Lev. 14, 8. 9. 2) vgl. oben S. 402. 3) vgl. oben S. 403. 4) vgl. *Kn.*, Ex. S. 302. 5) Lev. 14, 10 ff. 6) vgl. oben S. 381. 7) Durch das Hinstreichen des Restes auf das Haupt des zu Reinigenden soll bloss das in der Hand des Priesters noch übrige Oel an dem zu Reinigenden völlig aufgebraucht werden. 8) Lev. 13, 47—59.

sowie an Häusern [1]), und schreibt auch hiefür einen bestimmten Ritus der Reinigung vor. Unter dem Aussatz an linnenen und wollenen Stoffen und an Leder hat man wahrscheinlich die sogenannten Spor- oder Stockflecken zu verstehen [2]); mit dem Aussatz an den Häusern ist weder ein auf diese übergegangener menschlicher Aussatz [3]) gemeint, noch der Salpeterfrass [4]), sondern ein Ansatz von Flechten, durch welche die Oberfläche der Steine zerstört wird [5]). Zeigen sich an einem linnenen, wollenen oder ledernen Stoff Flecken, welche als Aussatzflecken gelten können, so ist das Zeug dem Priester zu zeigen und von diesem sieben Tage lang zu verschliessen; greifen in dieser Zeit die Flecken um sich, so hat er es am 7. Tage für aussätzig zu erklären und verbrennen zu lassen. Haben dagegen die Flecken nicht um sich gegriffen, so ist das Zeug zu waschen und weitere sieben Tage zu verschliessen; ist alsdann die Farbe der Flecken gleich intensiv geblieben, so ist das Zeug aussätzig und muss verbrannt werden. Ist dagegen die Farbe der Flecken matter geworden, so haftet kein Aussatz an dem Zeug; es ist, nachdem der Priester die fleckigen Stellen herausgerissen hat und der Rest nochmals gewaschen worden ist, als rein zu betrachten [6]). Zeigen sich aber an einem solchen rein gesprochenen Stoffe von neuem Flecken, so gilt er sofort als aussätzig und muss verbrannt werden [7]). — Treten an einem Hause Aussatzflecken auf, so hat der Priester das Haus räumen zu lassen, dann die Flecken zu besichtigen und das Haus abzusperren. Am 7. Tage unterwirft er das Haus einer neuen Besichtigung. Hat inzwischen der Ausschlag um sich gegriffen, so werden die kranken Steine herausgenommen und durch gesunde ersetzt, und dessgleichen der Bewurf abgekratzt und das Haus neu beworfen. Findet der Priester bei erneuter Besichtigung des nun renovirten Hauses (wohl am 7. Tage nach seiner Vollendung)

---

1) Lev. 14, 33—53.

2) vgl. *Sommer* S. 223 f. — *Kn.* z. Lev. 13, 47 nimmt an, dass wirklicher Aussatz sich auch auf Kleider u. s. w. verbreiten könne; aber *Speaker's* Bible bemerkt zu Lev. 13, 53: „there are no known facts to confirm this".

3) vgl. bei *Kn.* z. Lev. 14, 33.

4) so *Michaelis*, MR. §. 211; *Winer*, RWB. I, 468.

5) vgl. *Sommer* S. 219 f.

6) Lev. 13, 56. 58.

7) Lev. 13, 57.

abermals Flecken, so ist das Haus unrein, es muss vollständig niedergerissen werden, seine sämmtlichen Materialien sind an einen unreinen Ort vor die Stadt zu verbringen [1]). Findet aber der Priester, dass die Flecken nicht wieder ausgebrochen sind noch sich an andere Stellen verbreitet haben, so ist das Haus rein zu sprechen und wie der vom Aussatz genesene Mensch mit Sprengwasser zu reinigen [2]).

3) *Verunreinigung durch Ausflüsse aus den Geschlechtsorganen des menschlichen Leibes.* Diese Ausflüsse verunreinigen weder wegen etwaiger Ansteckungs- und Fortpflanzungsfähigkeit oder wegen natürlicher Scheu vor ihren schwächenden und beschämenden Nachwirkungen [3]), noch wegen der Endlichkeit dessen, was Product der menschlichen Zeugung ist [4]), noch weil die Geschlechtsfunctionen dem Gebiete der bösen Lust d. i. der Sünde angehören [5]), noch wegen eines auf dem menschlichen Zeugungsgebiet liegenden doppelten Todesbannes, vermöge dessen nur hinsterbendes Leben gezeugt wird und zugleich die Zeugung selbst eine Desorganisation des eigenen Lebens ist [6]), sondern weil infolge der Sünde die normalen Ausflüsse aus den Geschlechtsorganen des gesunden Menschen ebenso wie die abnormen aus jenen des kranken Menschen ein Bild und Vorspiel der Zersetzung, Fäulniss und Verwesung geworden sind, welcher der menschliche Leib im Tode unterliegt [7]).

Bei dem Manne ist verunreinigend a) der nächtliche Samenabfluss. Nicht bloss der Mann selbst, sondern auch alles Gewand und Lagerwerk, worauf von dem Samen kommt, dessgleichen das Weib, welches etwa damit in Berührung kommt, sind unrein bis zum Abend. Zur Reinigung genügt ein Bad, beziehungsweise Waschung der Kleider und des Bettzeugs [8]). b) Der krankhafte

---

1) Lev. 14, 43—45. 2) Lev. 14, 48—53 und hiezu 14, 4—7.
3) so *Ew.*, Alterth. S. 207; — vgl. die treffende Polemik bei *Bähr* II, 476 ff. 4) so *Bähr* II, 461 ff.; ähnlich *Haneberg*, Alterthümer S. 465. 5) so *Schenkel*, BL. V, 66. 70. 6) so *Kurtz* a. a. O. S. 367. 7) *Sommer* S. 239 ff.; *Kl*, Arch. I, 277 f.; *Leyrer*, RE. XII, 621. 629 f. 8) Lev. 15, 16—18. Vers 18 ist nicht mit den meisten Auslegern z. B. *Kn.*; *Bähr* II, 454 f.; *Leyrer* a. a. O. S. 621 f.; *Kurtz* S. 363; *H. Schultz*, Theologie I, 439; *Schenkel*, BL. V, 67, und ähn-

Samenfluss [1]). Der davon Befallene ist in dem Maasse unrein, dass er alles, was mit ihm in Berührung kommt, Personen wie Sachen, auf den laufenden Tag verunreinigt, und dass selbst derjenige, welcher auch nur den Sitz oder das Lager des Samenflüssigen berührt, bis zum Abend unrein wird. Genest der Kranke, so hat er sich am 7. Tage nach dem Aufhören der Krankheit behufs seiner Reinigung zu baden und seine Kleider zu waschen, worauf er am 8. Tage zwei junge Tauben oder zwei Turteltauben als Sündopfer und als Brandopfer darbringen muss [2]).

Das Weib wird unrein a) durch die Menstruation. Die Unreinheit dauert sieben Tage. Sie theilt sich allem mit, was mit ihr in Berührung kommt, Person wie Sache, und selbst die Berührung ihres Sitzes oder Lagers verunreinigt bis auf den Abend. Liegt aber ein Mann auf dem gleichen Lager mit dem Weibe und es kommt zufällig von dessen Unreinheit etwas an ihn, so ist er sieben Tage lang unrein und dessgleichen wird alles unrein, worauf er sich in diesem Zustande niederlegt [3]). In welcher Weise die Menstruirende sich am 7. Tage zu reinigen hatte, wird nicht angegeben; nach Analogie der Reinigung des Mannes aber, welcher einen nächtlichen Samenerguss erlitten hat, musste sie sich ohne Zweifel am 7. Tage baden und ihre Kleider waschen. b) Durch den krankhaften Blutfluss. Die Unreinheit hielt natürlich während der ganzen Zeit ihrer Krankheit an und theilte sich in derselben Weise mit, wie die Unreinheit der Menstruirenden. Hörte der Blutfluss auf, so wurde sie am 7. Tage darauf — nachdem auch sie ohne Zweifel ihren Leib gebadet und ihre Kleider gewaschen hatte — wieder rein und musste nun am 8. Tage zwei junge Tauben oder zwei Turteltauben, die eine als Sündopfer, die andere als Brandopfer darbringen [4]). c) Durch die Blutergiessungen im Wochen-

---

lich auch *Kl*, von dem Beischlaf zu verstehen, so dass dieser verunreinigend wäre, sondern mit *Sommer* S. 226 ff. wie oben im Text.

1) Man streitet, ob Lev. 15, 2 der Samenfluss (gonorrhoea) oder der Schleimfluss (blennorrhoea urethrae) gemeint sei; wahrscheinlich ist beides nicht unterschieden. 2) Lev. 15, 2 - 15. 3) Lev. 15, 19—24. Auch hier ist V. 24 nicht vom Beischlaf zu verstehen; vgl. *Sommer* S. 227 f. 231; *Kn.* z. Lev. 15, 24 gegen *Kl* z. d. St.; schwankend *Leyrer* a. a. O. S. 623. 4) Lev. 15, 25—30.

bett. Hat eine Wöchnerin ein Knäblein geboren, so ist sie sieben Tage lang unrein, wie eine Menstruirende, und darf während weiterer 33 Tage weder das Heiligthum betreten noch etwas Heiliges berühren. Hat sie aber ein Mädchen geboren, so verdoppeln sich die Fristen: sie ist 14 Tage lang unrein und muss sich 66 Tage von Heiligem fernhalten. Nach Ablauf der 40, beziehungsweise 80 Tage, hat sie eine junge Taube oder eine Turteltaube als Sündopfer und ein einjähriges Lamm als Brandopfer darzubringen. Im Falle der Vermögenslosigkeit genügten auch hier zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben, von denen die eine zum Sündopfer, die andere zum Brandopfer verwendet wurde [1]). Hatten aber die Menstruirende und die Blutflüssige sich zum Zweck ihrer Reinigung zu baden und ihre Kleider zu waschen, so wird wohl anzunehmen sein, dass das Gleiche auch bei der Wöchnerin am Tage vor der Darbringung ihrer Opfer, am 40. oder 80. Tage nach der Geburt, der Fall gewesen sei.

4) *Verunreinigung durch Berührung dessen, was zur Reinigung oder Sühnung dient.* Ist die Unreinheit eine so intensive oder die Sünde eine so cumulirte, dass zu ihrer Aufhebung und Sühnung ganz ausserordentliche Mittel angewendet werden müssen, so wirkt Unreinheit und Sünde zugleich in dem Maasse verunreinigend, dass selbst der, welcher mit den Mitteln zu ihrer Wegschaffung zu thun hat, davon inficirt werden kann. Daher ist bis zum Abend unrein und infolgedess zum Baden seines Leibes und Waschen seiner Kleider verpflichtet, wer irgend bei der Gewinnung der Asche von

1) Lev. 12, 1—8. — Die Unterscheidung zwischen einer Zeit der Unreinheit und einer daran sich anschliessenden Zeit, während welcher die Wöchnerin sich von allem Heiligen fern halten musste, hat ihren Grund in der Verschiedenheit und dem Grad der Abflüsse, welche die Wöchnerin in der ersten Zeit nach der Geburt und in der späteren Zeit erleidet. Bei der Geburt eines Mädchens sind die Fristen verdoppelt gegenüber den Fristen bei der Geburt eines Knaben, nicht weil das Mädchen geringer gewerthet wurde als der Knabe (so *Schenkel*, BL. V, 67; *Bähr* II, 490 und theilweise *Ew.*, Alterth. S. 208 f.), sondern weil nach gemeiner Annahme der Blutabgang nach der Geburt eines Mädchens länger dauert, als der nach der Geburt eines Knaben; vgl. *Sommer* S. 236 f.; *Kn.* und *Kl* z. Lev. 12, 5; *Leyrer* a. a. O. S. 624.

der rothen Kuh betheiligt ist oder mit dem daraus bereiteten Sprengwasser in Berührung kommt[1]; dessgleichen ist auch der, welcher die Leiber der geschlachteten Sündopferthiere am Versöhnungstage aus dem Lager hinausschafft und dort verbrennt, sowie der, welcher bei jener Veranlassung den ledigen Bock aus dem Lager in die Wüste führt, wenigstens in so lange unrein, bis er sich gebadet und seine Kleider gewaschen hat[2]. Und selbst der Hohepriester muss sich, nachdem er die grosse Entsündigung am Versöhnungstag vollbracht hat, baden und darf erst nach genommenem Bade die Opferhandlung fortsetzen[3].

E. Die Gelübde.

A. Werner, de votis veterum Israelitarum. Stade 1737. *Oehler*, Gelübde. RE. IV, 788 ff.; Nasiräat. X, 205 ff.; *H. Vilmar*, die symbolische Bedeutung des Naziräergelübdes. St. u. Kr. 1864 S. 438 ff.; *Schrader*, Gelübde. BL. II, 373 ff.; *Dillmann*, Nasiräer. BL. IV, 287 ff.

Die Sitte des Gelobens ist uralt; bereits Jakob thut auf seiner Flucht nach Mesopotamien ein Gelübde[4]. Bei getrübterer Gotteserkenntniss erscheint das Gelübde als ein der Gottheit gegebenes Versprechen, durch das man sie wie durch einen in Aussicht gestellten Gewinn oder Genuss zur Erhörung von Gebeten und Erfüllung von Wünschen zu bestimmen sucht; bei richtigerer Gotteserkenntniss dagegen ist es ein Versprechen, welches aus dem Gefühl der bedingungsweise oder bedingungslos erwachsenen Verpflichtung gegen Gott hervorgeht und durch dessen Ablegung und Erfüllung der Gelobende Gotte gegenüber seine Dankbarkeit, Hingebung, Liebe und Verehrung zum Ausdruck bringen will. Da nun einerseits diese Gefühle und Gesinnungen nicht nothwendig gerade in der Form von Gelübden ihren Ausdruck finden müssen, andererseits jedoch das Gelübde immerhin als Mittel der Selbstzucht in dem Ringen nach Heiligung förderlich sein kann[5], so wird das Geloben von dem Gesetz nicht vorgeschrieben, sondern ganz und gar in den freien Willen des Israeliten gestellt[6].

---

1) Num. 19, 7. 8. 10. 19. 21. 2) Lev. 16, 26. 28.
3) Lev. 16, 23. 28. 4) Gen. 28, 20—22.
5) vgl. *v. Oettingen*, christliche Sittenlehre S. 632 f.
6) Dt. 23, 23.

Insofern aber das Gelübde ein Versprechen ist, welches Jehova geleistet wird, verpflichtet das Gesetz zu unverbrüchlicher Erfüllung des in zulässiger Weise einmal übernommenen Gelübdes[1]) und trifft es Bestimmungen über diese Zulässigkeit selbst sowie über die Weise der Erfüllung[2]).

Zur Uebernahme eines wirklich verpflichtenden Gelübdes scheinen nur solche berechtigt gewesen zu sein, welche ihrer Person und ihres Besitzes völlig mächtig waren; wenigstens sind die noch im Vaterhause weilende Tochter und das verheirathete Weib an die Zustimmung des Vaters, beziehungsweise des Mannes zu ihrem Gelübde gebunden[3]).

Das Gesetz unterscheidet zwei Gattungen von Gelübden: das positive (נֶדֶר), durch welches man sich zu einer bestimmten Gabe oder Leistung verpflichtet, und das negative (אִסָּר oder אֱסָר), durch welches man sich zur Enthaltung von irgend welchem Genusse, wie des Genusses von Speisen, Getränken u. dergl., anheischig macht[4]).

Eingehendere Bestimmungen über die negativen Gelübde finden sich nicht, wohl aber über die positiven. Diese zerfallen wieder in drei Arten: das einfache Gelübde, das Banngelübde[5]) und den Nasiräat[6]).

a) Gegenstand *des einfachen Gelübdes* konnten Personen, Thiere, Grundstücke und Häuser sein[7]), — ohne Zweifel auch bewegliche Güter. Ausgeschlossen war nur, was ohnediess schon Jehova gehörte, wie die männlichen Erstgeburten von den Thieren[8]), und dessgleichen Sündenlohn[9]). Das Gelobte musste an den Priester entrichtet werden und war fortan sein Eigenthum[10]). Bezog

---

1) Num. 30, 3; Dt. 23, 22. 23. 2) Lev. 27, 1 ff.; Num. 6, 1 ff.; 30, 2 ff. 3) Num. 30, 4 ff. 4) vgl. Num. 30, 3 ff.

5) Dass das Lev. 27, 28. 29 gemeinte „Bannen“ zu den Gelübden gehört, wird z. B. auch von *Merx*, BL I, 351, *Oehler*, Theologie I, 459 anerkannt. 6) Gegen *Hengstenberg*, Bücher Mose's u. Aeg. S. 202; *Kn.*, Num. S. 25; *Oehler*, Theol. I, 463, welche den Nasiräat zu den negativen Gelübden (Enthaltungsgelübden, Ablobungen) rechnen, vgl. *Dillmann*, BL. IV, 288 f. 7) Lev. 27, 2. 9. 14. 16. 8) Lev. 27, 26. 27.

9) Deut. 23, 19, vgl. auch *Jos.*, ant. IV, 8. 9.

10) vgl. Lev. 27, 21; Num. 5, 9. 10; 18, 8. 19. — Die Stellen Deut

sich indess das Gelübde auf ein unreines Thier[1]), ein Haus oder ein Grundstück, so durfte eine Auslösung eintreten: der Priester hatte auf Wunsch dessen, der sein Gelübde erfüllen wollte, das gelobte Gut abzuschätzen und dieser dann die Abschätzungssumme mit $^1/_5$ Daraufgabe zu entrichten[2]). War eine Person gelobt worden, so musste die Auslösung erfolgen und hatte nach einer vom Gesetze selbst vorgesehenen Abschätzung zu geschehen[3]).

b) *Das Banngelübde* war insofern eine Steigerung des einfachen Gelübdes, als der mit dem Banngelübde belegte Gegenstand vollständig und unabänderlich Jehova anheimfiel: bezog sich das Banngelübde auf Vieh oder auf ein Familiengrundstück (oder anderweitiges Gut[4])), so durfte es nicht ausgelöst werden, sondern gehörte durchaus und für immer Jehova, beziehungsweise dem Priester[5]); war ein Mensch Gegenstand des Banngelübdes, so durfte auch er nicht nur nicht ausgelöst werden, sondern verfiel sogar unnachsichtlicher Tödtung[6]). Da nun aber das Gesetz anderweitig jede Verfehlung gegen das Leben eines Mitmenschen auf's Strengste untersagt und ahndet[7]) und sogar die Lösung der Gotte gehörigen menschlichen Erstgeburt anbefiehlt[8]), so ist selbstverständlich, dass ein Mensch zum Gegenstande eines Banngelübdes nur dann gemacht werden konnte, wenn er ein von dem Gesetz mit dem Tode bedrohtes Verbrechen begangen hatte und dieses Verbrechen notorisch, oder sogar gerichtlich

---

12, 6. 7. 17. 18 beziehen sich nicht auf die einfachen Gelübde, sondern auf die zu den Friedopfern gehörigen Gelübdeopfer. 1) Opferbare Thiere durften nach Lev. 27, 9. 10 weder ausgelöst noch vertauscht werden; vermuthlich hatten die Priester sie gleich den Erstgeburten der opferbaren Thiere (Num. 18, 17. 18) als Friedopfer darzubringen.

2) Lev. 27, 11ff — Bei den Grundstücken bezog sich das Gelübde selbstverständlich nur auf die Ernten bis zum nächsten Jobeljahre, vgl. Lev. 27, 17 ff. und oben S. 342. Wurde aber ein gelobtes Grundstück, ohne ausgelöst zu sein, anderweitig verkauft, so fiel es im Jobeljahre nicht seinem ursprünglichen Besitzer, sondern dem Priester für immer anheim, vgl. Lev. 27, 20. 21. 3) Lev. 27, 2—8. 4) vgl. Dt. 13, 16. 17.

5) Lev. 27, 28; Num. 18, 14. 6) Lev. 27, 28. 29; daher bedeutet an einem Menschen eine Bannung vollziehen so viel als ihn tödten, vgl. Ex. 22, 19. 7) vgl. oben S. 355. 8) Ex. 13, 13. 15; 34, 20; Num. 18, 15.

constatirt war, dem Verbrecher aber gelungen war, sich seiner Strafe zu entziehen. Daher trägt in diesem Falle die Bannung den Charakter einer Strafexecution an sich [1]). Hatte aber das Banngelübde, wo es Personen traf, einen strafexecutorischen Charakter, so wird Entsprechendes auch bei dem über Unpersönliches verhängten Banngelübde der Fall gewesen sein: man wird unpersönliches Gut gebannt haben, wo zu fürchten stand, dass es als Mittel widergöttlichen Thuns oder Geschehens gedient habe. Daher kann solches Gut unter Umständen geradezu der Vernichtung preisgegeben werden müssen [2]). Das Banngelübde selbst aber wird hienach zu betrachten sein als das Gelöbniss, Personen, welche sich in todeswürdiger Weise gegen den Willen Jehova's empört haben, oder Sachen, welche im Dienste solcher Empörung missbraucht wurden, gewaltsam und in unwiderruflicher Weise an Jehova hinzugeben und seinem Willen zu unterwerfen [3]).

c) *Das Nasiräerthum* wird von dem Gesetz bei Israel nicht erst eingeführt, sondern als etwas bereits Bekanntes vorausgesetzt [4]) und nur sein Verlauf im Einzelnen geregelt. Es bestand darin, dass ein Mann oder ein Weib das Gelübde auf sich nahm, sich auf eine gewisse Zeit für Jehova abzusondern [5]), d. i. sich ihm in sonderlicher Weise hinzugeben und zu dem Ende sich des Weins und überhaupt aller Producte des Weinstocks sowie alles Rauschtranks zu enthalten, das Haar nicht zu schneiden und jede Verunreinigung durch eine Leiche, selbst wenn es die Leiche des eigenen Vaters oder der eigenen Mutter wäre, zu vermeiden [6]). In der

1) Ex. 22, 19; Dt. 13, 13—18; — 2, 34; 3, 6; 20, 16. 17; vgl. auch meine nachex. Proph. III, 273. 2) Dt. 13, 16. 17.

3) Wenn Lev. 27, 28 vorausgesetzt wird, dass demjenigen, welcher ein Banngelübde über einen Menschen ausspricht, der betreffende auch wirklich angehöre, so wird man dabei an einen Hausvater zu denken haben, welcher durch constatirtes oder notorisches todeswürdiges Verbrechen eines Mitgliedes seiner Eamilie oder seines Gesindes zum Aussprechen des Banngelübdes veranlasst worden ist. — Vgl. ferner Num. 21, 2 und *Oehler*, Theologie I, 459. 4) Num. 6, 2. 5) Num. 6, 2. 6. 7.

6) Num. 6, 2—7. — Der Fall, dass Eltern ihre Kinder, und zwar schon von Mutterleibe an, zu Nasiräern bestimmten (1 S. 1, 11; Richt. 13, 4. 5; Luc. 1, 15), ist im Gesetz nicht vorgesehen. Wo es vorkam, hat man wohl

letzteren Verpflichtung drückte sich der Gedanke aus, dass der Nasiräer als ein in sonderlicher Weise Jehova Angehöriger jede Befleckung durch die den Menschen von Gott scheidende Sünde, und gienge die Veranlassung dazu auch von seinen nächsten und liebsten Angehörigen aus, mit ängstlicher Sorgfalt zu fliehen habe. Das Haar darf er nicht scheeren zum Zeichen, dass er die von Gott in ihn gelegten Lebenskräfte ungehindert zu ihrer vollen Entfaltung und Auswirkung kommen lassen wolle [1]); das wallende Haupthaar ist daher das äussere sichtbare Merkmal seiner Aussonderung und Weihe für Jehova. Des Weines endlich sowie überhaupt alles dessen, was vom Weinstock kommt, hat er sich zu enthalten, damit ihm diess eine stete Mahnung daran sei, sich nicht durch den Genuss irdischer Güter und Freuden in der Bethätigung seiner Zugehörigkeit zu Jehova und dem Genusse der Gemeinschaft mit ihm hindern oder stören zu lassen [2]). — War ein Nasiräer während der Zeit seines Gelübdes durch einen in seiner Nähe eingetretenen plötzlichen Todesfall verunreinigt worden, so musste er sich nicht nur, wie selbstverständlich, mit dem Sprengwasser der rothen Kuh reinigen lassen [3]), sondern auch zum Zeugniss, dass er selbst die bisherige Erfüllung als ungültig geworden ansehe, am siebenten Tage sein Haupt scheeren; ferner am achten Tage ein Sünd- und Brandopfer nebst einem Schuldopfer darbringen und die Lösung seines Gelübdes ganz von vorne beginnen [4]). — War endlich die Zeit abgelaufen, für welche er

---

anzunehmen, dass die Eltern diese ihre Kinder, so lange sie unmündig waren, als Nasiräer hielten und sie dann veranlassten, den Obliegenheiten eines Nasiräers sich freiwillig zu unterziehen. 1) vgl. die Bezeichnung der im Sabbathjahre unbeschnittenen und darum wild wuchernden Weinstöcke als נְזִירִים Num. 25, 5. 11; ferner *Oehler*, RE. X, 208; *Dillmann*, BL. IV, 290 einerseits gegen *Hengstenberg* a. a. O. S. 203 f., welcher in dem Wachsenlassen des Haares ein Symbol der Absonderung von der Welt erblickt, andererseits gegen *M. Baumgarten*, Apostelgeschichte (1. A.) II, 1. 306 ff. und *E. Vilmar*, St. u. Kr. 1864 S. 461 ff., welche es als ein Zeichen der Abhängigkeit von Jehova ansehen; doch vgl. bei letzterem auch S. 478 ff.

2) Nach *Vilmar* a. a. O. S. 474 ist die Enthaltung von Wein ein Symbol der Aussonderung von der profanen, das ursprüngliche Verhältniss zu Jehova gefährdenden Cultur; ähnlich auch *Dillmann* a. a. O. S. 289.

3) vgl. oben S. 409 ff. 4) Num. 6, 9—12; vgl. auch oben S. 402 f.

sich zum Nasiräat verpflichtet hatte, so hatte er ein Sünd-, Brand- und Friedopfer mit den dazu gehörigen Speiseopfern darzubringen und das Friedopfer mit noch einem weiteren ausserordentlichen Speiseopfer, bestehend in einem Korbe voll Kuchen, zu begleiten. An der Thüre des Stiftszeltes musste er dabei sein Haupt scheeren und das abgenommene Haar in das Feuer des Friedopfers werfen zu einem Gelöbniss, dass er die in ihm zur Entfaltung gekommenen Kräfte des Lebens, wie er sie lediglich Gotte zu verdanken habe, so auch ihm wieder hingeben und in seinen Dienst stellen wolle [1]).

F. Die heiligen Abgaben.

Was immer die Israeliten an Zehnten, Erstlingen und Opfern [2]) den Leviten oder Priestern zu übergeben hatten, galt als eine an Jehova zu entrichtende Abgabe und wurde von diesem lediglich geschenk- oder lohnweise den Priestern und Leviten als seinen Dienern überlassen [3]). Durch die Leistung dieser Abgaben sollte der Israelit wie seinem Dank gegen Jehova als den Spender des ihm zu Theil gewordenen Segens [4]), so auch seiner Verehrung vor Jehova als seinem Gotte einen Ausdruck geben; daher wird von dem Gesetze wiederholt eingeschärft, dass man nicht mit leeren Händen vor Jehova erscheinen solle [5]). Zur Entrichtung der heiligen Abgaben aber sollte der Israelit, wie es scheint, nicht zwangsweise angehalten werden; ob er die Abgaben zahlen

---

1) Num. 6, 13–20. — — Da es bei dem Nasiräat auf Völligkeit in der Hingabe an Jehova abgesehen war, so begreift sich leicht, wie der Prophet Amos 2, 11 die Nasiräer zusammen mit den Propheten erwähnen und beider Erweckung als eine Gnadenerweisung Jehova's hinstellen konnte. Dagegen hat die Parallelisirung der Nasiräer mit den Priestern, welche namentlich von *Bähr* II, 431; *Keil*, Num. S. 213; *Kurtz*, ATlicher Opfercultus S. 391; *Oehler*, RE. XII, 207; Theologie I, 464 versucht wird, nur insoweit Berechtigung, als für beide eine sonderliche Zugehörigkeit zu Jehova in Anspruch genommen und an beide die Forderung gestellt wird, sich vor Verunreinigung durch Leichen zu hüten. 2) vgl. oben S. 344 f.

3) Lev. 27, 26. 30. 32; Num. 18, 8—24; – 18, 20; Dt. 10, 9; 18, 1. 2.

4) Ex. 23, 15; 34, 20; Dt. 16, 16. 17.

5) Dt. 26, 1 ff.

wollte, blieb seinem Gewissen überlassen und bestimmte sich daher nach seiner persönlichen Herzensstellung zu Jehova.

IV. Die heiligen Zeiten.

J. Meyer, de temporibus sacris et festis diebus Hebraeorum. Amsterd. 1693. *F. Ch. Baur*, die ursprüngliche Bedeutung des Passahfestes und des Beschneidungsritus (Tüb. Zeitschr. für Theologie 1832 H. 1 S. 47 ff.); der hebr. Sabbath und die Nationalfeste des mos. Kultus (ebenda H. 3 S. 125 ff.). *L. George*, die älteren jüdischen Feste. Berlin 1835. *H. Ewald*, de feriarum Hebraearum origine ac ratione. Göttingen 1841. *H. Hupfeld*, de primitiva et vera festorum apud Hebraeos ratione. Halle 1851. 1852. 1858. *F. W. Schultz*, die innere Bedeutung der ATlichen Feste (Deutsche Zeitschr. für christl. Wissenschaft u. christl. Leben 1857 S. 184 ff.). *J. Bachmann*, die Festgesetze des Pentateuch. Berlin 1858. *Oehler*, Feste. RE. IV, 383 ff. *Dillmann*, Feste. BL. II, 264 ff.

Heilige Zeiten sind solche, welche die Gemeinde aus dem allgemeinen Zeitlauf aussondert, um an ihnen in sonderlicher Weise ihrem Verhältniss zu Jehova Ausdruck und Bethätigung zu geben. Zu einer solchen Aussondernng heiliger Zeiten kann sie in vorübergehender Weise durch ausserordentliche Ereignisse veranlasst werden [1]); zu einer in dem regelmässigen Wechsel der Zeit immer wiederkehrenden Aussonderung heiliger Zeiten bieten solche für das Verhältniss zwischen Jehova und der Gemeinde tief bedeutsame Ereignisse und Zustände eine Veranlassung, welche entweder in diesem regelmässigen Zeitwechsel selbst immer von neuem wiederkehren, oder welche, wenn auch ihrem äusseren Verlaufe nach bereits der Vergangenheit angehörig, doch in ihren Wirkungen auf die Gemeinde trotz alles Zeitwechsels die immer gleiche Bedeutung behalten. Welches diese Ereignisse und Zustände und welches demgemäss die in der periodisch sich verjüngenden Zeit immer wiederkehrenden heiligen Zeiten sein sollen, wird von dem Gesetze genau bestimmt. Dass sich die Gesetzgebung bei der Festsetzung ihrer h. Zeiten vielfach an älteres Herkommen aus vormosaischer Zeit angeschlossen habe [2]), ist mög-

---

1) vgl. z. B. Joel 1, 14. 2) so z. B. *Ew.*, Alterth. S. 460 ff.; *Kn.*, Lev. S. 530 ff.; *Dillmann*, BL. II, 267 ff.

lich, ja bei einzelnen Festzeiten (Sabbath, Neumonde, Erntefeste) sogar sehr wahrscheinlich, lässt sich aber in den meisten Fällen doch auch nicht mit voller Sicherheit nachweisen, und jedenfalls sollen nach der Intention des Gesetzes die h. Zeiten nicht zu einer Verherrlichung siderischer und überhaupt kosmischer Erscheinungen (Neumond und Vollmond; Frühlings- und Herbstäquinoctium) auffordern, sondern ausschliesslich zur Feier oder zur Befestigung der Gemeinschaft mit Jehova[1]). Zu diesem Zwecke gebietet es, am Anfang neuer Zeitperioden die beginnende Zeit Jehova zu weihen (Morgen- und Abendopfer; Neumonde), die verlaufende Zeit nach Jehova's Vorbild und ihm zu Ehren zwischen Arbeit an der Erde und Ruhe von solcher Arbeit zu theilen (Sabbathtag, Sabbathmonat, Sabbathjahr, Jobeljahr), und endlich sowohl der bei allem Schwinden der Zeit sich stets gleich bleibenden Hulderweisungen Jehova's, welche Dank fordern, als auch der eigenen trotz alles Schwindens der Zeit nie schwindenden Unreinheit und Sünde, welche Sühnung heischt, stets eingedenk zu bleiben (Ostern, Pfingsten, Hüttenfest; — Versöhnungstag), und diesem allem zu bestimmter Zeit durch bestimmte Feier einen Ausdruck zu geben[2]). Als Mittel der Feier verordnet das Gesetz je nach Umständen Opfer, religiöse Versammlung[3]) und mehrmals

---

1) vgl. *Bähr*, Symb. II, 545 ff.; *Oehler*, Theol. I, 512; auch *Kn.*, Lev. S. 534 f.; *Dillmann* a. a. O. S. 269 f. 2) Die vielfach aufgestellte Behauptung, dass die Siebenzahl das eigentliche Eintheilungsprincip des mosaischen Festcyklus sei (*Bähr* II, 537 f.; vgl. auch *Kl*, Arch. I, 353 ff.; *Fr. W. Schultz* S. 185; *Kurtz* a. a. O. S. 295 ff.; *Hasse*, Gesch. des AB. S. 39; *Oehler*, RE. IV, 384; Theol. I, 511), ist nur in Bezug auf die sabbathlichen Festzeiten augenscheinlich, hier aber auch selbstverständlich; ihre Ausdehnung auf die übrigen Feste ist nicht ohne Ungenauigkeit und Gewaltsamkeit durchführbar. 3) מִקְרָא קֹדֶשׁ heilige Zusammenberufung, Versammlung zu heiligem, gottesdienstlichem Zwecke, vgl. Ex. 12, 6; Lev. 23, 2—4. 7. 8. u. s. f. (über מִקְרָא vgl. *Del.* z. Jes. 4, 5); der Ausdruck ist wohl nicht bloss davon zu verstehen, dass diejenigen, welche um das Heiligthum wohnten oder sich zeitweilig beim Heiligthum aufhielten, zu einer gottesdienstlichen Versammlung in dasselbe zusammenberufen werden sollten, sondern auch von Versammlungen, welche an anderen Orten zu religiöser Belehrung und Erbauung gehalten wurden, vgl. 2 K. 4, 23.

sogar Wallfahrt zum Heiligthum [1]), völlige [2]) oder theilweise [3]) Enthaltung von der Arbeit, freudigen Genuss des von Jehova geschenkten Segens [4]) oder auch Kasteiung des Leibes [5]).

A. Die Weihung der neubeginnenden Zeit.

1) Jeder Tag und jede Nacht mussten dadurch Jehova geweiht werden, dass beim Beginn sowohl des Tages als der Nacht ein aus einem einjährigen Lamme bestehendes Brandopfer mit dem dazu gehörigen Speiseopfer dargebracht wurde [6]). Wohl um dieselbe Zeit des Morgens und Abends hatte auch der Hohepriester sein tägliches Pfannenopfer zu opfern [7]), und jedenfalls wurde um diese Zeit das Räucheropfer angezündet und der goldene Leuchter frisch besorgt [8]).

2) An jedem Neumondtage d. i. am ersten Tage jedes Monats wurden zur Weihung des beginnenden Zeitabschnittes ausser dem gewöhnlichen täglichen Opfer noch zwei junge Farren, ein Widder und sieben einjährige Lämmer mit ihren zugehörigen Speiseopfern als Brandopfer und ein Ziegenbock als Sündopfer dargebracht [9]). Dass dabei mit den silbernen Trompeten geblasen wurde, hatten die Opfer des Neumondtages mit den Opfern der

---

1) Ex. 23, 14—17; 34, 22. 23; Dt. 16, 16. 17. Wallfahrt aller männlichen Glieder des Volkes zum Heiligthum ist nur für die drei Feste Ostern, Pfingsten und Hüttenfest vorgeschrieben, und nur diese heissen im Pentateuch חַגִּים, während der Gesammtname aller feststehenden heiligen Zeiten מוֹעֲדִים war, vgl. Lev. 23, 2. 2) Völlige Enthaltung von Arbeit war nur vorgeschrieben für den Sabbath und den Versöhnungstag Ex. 31, 14. 15; Lev. 23, 3. 28. 30—32; Num. 29, 7; nur diese beiden Tage werden daher auch (wie das Sabbathjahr Lev. 25, 4) als שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן, Ruhe der Ruhigkeit d. i. schlechthinige Ruhe bezeichnet Ex. 35, 2; Lev. 16, 31; 23, 3. 32. 3) Theilweise Enthaltung von der Arbeit ist vorgeschrieben, wo nur כָּל־מְלֶאכֶת עֲבֹדָה, jegliches Werkgeschäft verboten wird, vgl. Lev. 23, 7. 8. 21; in diesem Fall ist Feueranzünden, Kochen und Backen gestattet, vgl. Ex. 12, 16 mit 16, 23; 35, 3. 4) Dt. 16, 11. 14; vgl. auch Lev. 23, 40. 41. 5) Lev. 23, 27. 29.

6) Ex. 29, 38—42; Num. 28, 3—8; vgl. *Oehler*, Theol. I, 444 f.

7) Lev. 6, 12—16; vgl. oben S. 381. 383. 8) Ex. 30, 7. 8; vgl. oben S. 387 u. S. 371 f. 9) Num. 28, 11—15.

übrigen Festtage gemein[1]). In späterer Zeit scheint man den Neumond in feierlicherer Weise als Festzeit begangen[2]) und sich namentlich der Arbeit enthalten zu haben[3]).

3) Dass nicht auch für den Jahresanfang eine Weihung des damit beginnenden neuen grossen Zeitabschnitts vorgeschrieben ist, erklärt sich wohl daraus, dass vermuthlich das Fest des Passah und der ungesäuerten Brode zugleich als ein Weihefest des ganzen Jahres angesehen wurde[4]).

B. Die Sabbathe.

Oehler, Sabbath; Sabbath- und Jobeljahr. RE. XIII, 193 ff. 204 ff. *Mangold*, Sabbath und Sabbathjahr. BL. V, 123 ff. *Steiner*, Jubeljahr. BL. III, 408 ff. *G. Wolde*, de anno Hebraeorum jubilaeo. Göttingen 1837. *J. Th. K. Kranold*, de anno Hebraeorum jubilaeo. Göttingen 1838. *Herzfeld*, Geschichte des Volkes Jisrael II, 458 ff. — *Schrader*, der bab. Ursprung der siebentägigen Woche. St. u. Kr. 1874 S. 343 ff.

1) Der Schöpfungsbericht sagt zwar nicht direct, dass Jehova am Anfang der Geschichte den *je siebenten Tag* zu einem Ruhetag bestimmt habe; wenn er aber ausdrücklich berichtet[5]), dass Jehova auf den je siebenten Tag einen Segen gelegt und ihn hiedurch vor den übrigen Tagen ausgezeichnet habe, so kann diess doch nach dem Zusammenhang keinen anderen Sinn haben, als den, dass der Mensch wie berechtigt so auch verpflichtet sein solle, den siebenten Tag in Nachahmung des göttlichen Beispiels als

---

1) Num. 10, 10; vgl. oben S. 382. 2) 1 S. 20, 5. 6. 18. 24. 29; 2 K. 4, 23; Jes. 1, 13; 66, 23; Hos. 2, 13; Ez. 46, 1 ff. 3) Am. 8, 5.

4) Zur Erinnerung an den im Monat Nisan stattgehabten Auszug aus Aegypten sollte in diesem Monat das Fest des Passah und der ungesäuerten Brode gefeiert werden, und zur Erinnerung an den Auszug sollte ferner der Monat Nisan fortan der erste Monat des Jahres sein: mit der dankbaren Erinnerung an jenen Auszug und dessen Feier sollte also das neue Jahr beginnen, vgl. Ex. 12, 2 ff. — Nach *Hupfeld* II, 13, vgl. I, 6, wäre die Feier des 7. Neumonds als Feier des Jahresanfangs zu betrachten. Aber mag auch in der That in früherer Zeit das Jahr im Herbst begonnen haben (vgl. hiefür Ex. 23, 16; Lev. 25, 9), so kann doch die Feier dieses Tages, nachdem einmal das Gebot Ex. 12, 2 erlassen und anerkannt war, wohl kaum noch die von Hupfeld vermeinte Bedeutung gehabt haben.

5) Gen. 2, 1—3; vgl. hiezu Ex. 20, 11.

Ruhetag zu halten und nicht wie die vorangehenden Tage zur Arbeit zu verwenden. Ist dem aber so, so wird Jehova diese Bestimmung nicht bloss vor sich selbst getroffen, sondern auch den Menschen irgendwie geoffenbart haben, und man wird demzufolge annehmen müssen, dass der siebente Tag von der ersten Menschheit wirklich als Ruhetag gehalten wurde. Mit der zunehmenden Gottentfremdung aber scheint diese Uebung mehr und mehr ausser Brauch gekommen zu sein. Bei keinem der heidnischen Völker lässt sie sich nachweisen [1]). Auch bei dem aus Aegypten ausziehenden Israel war sie nicht mehr Sitte, wenn auch nicht schlechthin unbekannt [2]). Unter diesen Umständen begreift es sich, dass die dem Volke Israel von dem Gesetze eingeschärfte Beobachtung des je siebenten Tages als Ruhetages [3]) wiederholt als ein Zeichen dafür hingestellt wird, dass Israel von Jehova aus der Völkerwelt zu seinem besonderen Eigenthumsvolk ausgeschieden sei [4]). — Die Ruhe nun, welche Israel am siebenten Tage zu beobachten hatte, sollte eine so allgemeine sein, dass nicht bloss der israelitische Hausvater sich aller Arbeit enthalten musste, sondern auch von seiner Familie, seinem Gesinde, seinen Arbeitsthieren, ja sogar von den unter Israel sich aufhaltenden Fremdlingen keine Arbeit vollbracht werden durfte [5]); sie sollte ferner eine so völlige sein, dass nicht einmal Feuer anzuzünden und Speise zu bereiten gestattet war [6]) und selbst nicht in Fällen, wo die Landwirthschaft die sorgfältigste Ausnützung der Zeit erheischt,

---

1) vgl. *Oehler*, RE. XIII, 195. 2) vgl. Ex. 16 u. *Speaker's* Bible z. Ex. 16, 22; *Kurtz*, Gesch. des A. B. II, 236 f.; *Del.*, Gen. S. 109 f.; *Reinke*, Beiträge zur Erklärung des ATes VIII, 1 ff. gegen fast sämmtliche neuere Theologen, welche den Sabbath zum erstenmal durch Mose in die Welt eingeführt sein lassen; vgl. übrigens auch *E. Nägelsbach*, Woche. RE. XVIII, 221.

3) Ex. 16, 23 ff.; 20, 8—11; 23, 12; 31, 12—17; 34, 21; 35, 1—3; Lev. 23, 3; Dt. 5, 12—15. 4) Ex. 31, 13 ff.; Ez. 20, 12. Da die Beobachtung des Sabbathgebotes in der Weise der göttlichen Weltschöpfung selbst begründet und auf Seiten Israel's eine Bethätigung des Standes seiner Erwählung ist, so wird das Sabbathgebot von der Prophetie nicht nur nicht abrogirt, sondern vielmehr ernstlich eingeschärft Jes. 56, 2; 58, 13; Jer. 17, 21 ff.; Ez. 20, 12 ff.; 22, 8. 26. 5) Ex. 20, 10; 23, 12; Dt. 5, 14. 15. 6) Ex. 35, 3; 16, 23.

am Sabbath gearbeitet werden durfte [1]). Arbeit am Sabbath war mit dem Tode bedroht [2]). Wie das Gebot der Ruhe am Sabbath seinen letzten Grund in der Weise der göttlichen Thätigkeit bei der Weltschöpfung hat [3]), so soll es den Menschen lehren, nun auch seinerseits in rechter gottwohlgefälliger Weise thätig zu sein: eine gottwohlgefällige Weise der Thätigkeit ist aber nur die, welche den Menschen nicht ununterbrochen in Anspruch nimmt, sondern ihm auch Zeit zur Freude und zum Genuss an dem Erarbeiteten gewährt und ihn zugleich daran mahnt, dass er nicht bestimmt ist, in der Erdenarbeit auf- und unterzugehen, sondern nach seiner Arbeit zu einer Ruhe zu gelangen, welche das Abbild der göttlichen Ruhe ist [4]). Da hienach die vorgeschriebene Sabbathsruhe religiösen Grund hat und religiöse Zwecke verfolgt, so ordnet das Gesetz für den Sabbath zugleich religiöse Versammlung an [5]); und diese Anordnung wird nicht bloss für die nächste Umgebung des Heiligthums, sondern für das ganze im h. Lande wohnende Israel gemeint gewesen sein, so dass in allen Städten Israel's allsabbathlich Versammlungen zur Anbetung Jehova's und zur Belehrung aus seinem Gesetze stattfinden sollten [6]). Im Heiligthum war ferner am Sabbath das tägliche Opfer zu verdoppeln [7]) und mussten ausserdem neue Schaubrode aufgelegt werden [8]).

2) *Der je siebente Monat.* Am ersten Tag des je siebenten Monats wurden ausser den Opfern jedes Neumonds ein junger Farren, ein

---

1) Ex. 34, 21. 2) Ex. 31, 14. 15; 35, 2; Num. 14, 35. 36.

3) Ex. 20, 11; 31, 17. In Deut. 5, 15ª will nicht gesagt sein, wesshalb die Feier des Sabbathtages angeordnet sei, sondern was den Israeliten bestimmen soll, auch seinen Knechten und Mägden am Sabbathtage ein Ausruhen zu gönnen (gegen *Oehler*, RE. XIII, 198).

4) Das AT betrachtet daher das Sabbathgebot nicht als eine Last, welche Israel auferlegt wäre, sondern als eine Gnadenerweisung Jehova's gegen sein Volk. Die Ruhe, deren sich der Israelit am Sabbath zu befleissigen hat, ist nicht bloss eine Pflicht, sondern in erster Linie ein Recht, welches ihm daraus erwächst, dass Jehova diesen Tag gesegnet hat; vgl. Gen. 2, 3; Ex. 20, 11; Jes. 58, 13; Ez. 20, 12; vgl. auch Hos. 2, 13.

5) Lev. 23, 3. 6) 2 K. 4, 23; Ps. 74, 8 (?); — vgl. auch *F. W. Schultz* S. 194, welcher schon in früher Zeit Gesetzesvorlesung am Sabbath vermuthet. 7) Num. 28, 9. 10. 8) Lev. 24, 8.

Widder und sieben einjährige Lämmer mit ihren zugehörigen Speiseopfern als Brandopfer und ein Ziegenbock als Sündopfer dargebracht [1]). Ausserdem war für diesen Tag theilweise Arbeitsenthaltung und religiöse Versammlung vorgeschrieben [2]). Er hiess Tag des Trompetenschalles (יוֹם תְּרוּעָה), weil an diesem Tag die silbernen Trompeten anhaltender und schmetternder als an andern Neumonden und Festtagen geblasen werden mussten [3]). Obwohl nun nicht der ganze Monat, sondern nur dessen erster Tag sabbathlich zu begehen war, so kann doch um desswillen, weil dieser Monat eben der siebente Monat des Jahres ist, kein Zweifel daran sein, dass er als Sabbathmonat zu betrachten war: die sabbathliche Feier des ersten Tages sollte dem ganzen Monat einen sabbathlichen Charakter aufprägen [4]), und gerade weil so die Sabbathfeier des ersten Tages stellvertretend eintrat für die Sabbathfeier des ganzen Monats, mussten wohl auch die Trompeten besonders anhaltend oder kräftig geblasen werden, um hiedurch Jehova zu erinnern, wie sein Volk, wenn es auch nicht den ganzen Monat sabbathlich begehe, ihn doch wenigstens durch die sabbathliche Feier des ersten Tages als sabbathliche Zeit anerkenne und heilige [5]). Uebrigens erhielt der siebente Monat vor den übrigen Monaten des Jahres auch dadurch einen besonders heiligen, sabbathlichen Charakter, dass in seinem Verlauf der Versöhnungstag und das achttägige Hüttenfest gefeiert werden mussten.

3) *Das je siebente Jahr* war zu einem Sabbath- oder Ruhejahr (שְׁנַת שַׁבָּתוֹן) für das Land [6]) bestimmt, damit auch dieses wie sein Schöpfer und Herr und ihm zu Ehren eine Zeit der Ruhe feiere [7]).

---

1) Num. 29, 2—6. 2) Lev. 23, 24. 25; 29, 1.

3) Num. 29, 1; Lev. 23, 24 und hiezu Num. 10, 10; 31, 6; nach *Kl* und *Speaker's* Bible z. Lev. 23, 24 hätte man an ein Blasen mit dem Horn (שׁוֹפָר) zu denken. 4) vgl. *Bähr* II, 593. 5) Nach *Hupfeld* II, 13 hätte das Trompetenblasen vorzugsweise nur zur öffentlichen Ankündigung des Festtages gedient; vgl. auch *Ew.*, Alterth. S. 471; wenn aber mit den silbernen Trompeten und nicht mit dem Horn geblasen wurde, so ist nicht Lev. 25, 9, sondern Num. 10, 9. 10 für die Erklärung maassgebend.

6) Anders *Riehm*, St. u. Kr. 1871 S. 760 f. 7) Lev. 25, 2. 5; — vgl. 26, 34. 35; 2 Chr. 36, 21 und oben S. 342 f.

Zu diesem Behufe durfte am Ausgang des sechsten Jahres das Feld nicht bestellt, und was im siebenten Jahre von selbst gewachsen war, nicht eingeerntet werden: das Land sollte also vom Hüttenfeste des sechsten Jahres an, mit welchem die Ernte für dieses Jahr vollendet war, bis zum Hüttenfest des siebenten Jahres, nach dessen Ablauf die Bodenbestellung und Aussaat für das kommende Jahr zu beginnen hatte, brach liegen und vollständiger Ruhe geniessen [1]). Die Früchte, welche trotz dieser Brache gewachsen waren, sollten ausser dem Besitzer des betreffenden Grundstücks auch seinem Gesinde, den Armen und selbst den Thieren des Feldes zur Verfügung stehen [2]) und mussten „vom Felde weg" gegessen werden [3]). Da hienach das Sabbathjahr zugleich als eine Wohlthat für die Besitzlosen vermeint war, so verordnet das Gesetz weiter, dass in diesem Jahre von einem verschuldeten Israeliten keine Schuld eingetrieben werden dürfe [4]); mit Rücksicht hierauf heisst das Sabbathjahr auch geradezu Erlassjahr (שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה) [5]). Endlich sollte am Hüttenfeste jedes Sabbathjahres dem Volke das mosaische Gesetz d. i. Deut. 5—26 (auch Kap. 27 und 28?) am Sitz des Heiligthums vorgelesen werden [6]).

4) *Das Jobeljahr.* Je sieben Jahrwochen d. i. sieben Perioden von je sieben Jahren bilden unter sich wiederum einen sabbathlichen Cyklus, so dass auch die letzte von sieben Jahrwochen (d. i. das 43. bis 49. Jahr) als eine sabbathliche Zeit angesehen werden konnte. Statt nun eine Feier dieser ganzen siebenten Jahr-

---

1) Ex. 23, 10. 11; Lev. 25, 2—4. Dass das Sabbathjahr zur Zeit des Hüttenfestes begann und bis zum nächsten Hüttenfeste währte, also nicht von Nisan zu Nisan gerechnet wurde, folgt theils aus der Natur der Sache, theils aus der Analogie des Jobeljahres, welches ebenfalls um die Zeit des Hüttenfestes begann, vgl. Lev. 25, 9 und hiezu Ex 23, 16.

2) Ex. 23, 11; Lev. 25, 5—7. 3) vgl. Lev. 25, 12.

4) Dt. 15, 1—11. 5) Dt. 15, 9; 31, 10.

6) Dt. 31, 10—12 und hiezu Neh. 8, 2. 14—18; *Del.*, Gen. S. 55 f. — Aus 2 Chr. 36, 21 (vgl. Lev. 26, 34. 35) scheint hervorzugehen, dass das Gesetz über die Feier des Sabbathjahres vor dem babylonischen Exile geraume Zeit hindurch nicht mehr beobachtet worden war; für die nachexilische Zeit dagegen steht die Beobachtung desselben fest, vgl. Neh. 10, 32; 1 Makk. 6, 49. 53; *Jos.* ant. XIII, 8. 1; XIV, 10. 6 u. sonst.

woche vorzuschreiben, verordnet das Gesetz eine sabbathliche Begehung des darauf folgenden 50. Jahres [1]). Dasselbe hatte am 10. Tage des 7. Monats, also am Versöhnungstage des je 49. Jahres zu beginnen und musste durch Blasen des Hornes im ganzen Lande bekannt gemacht werden [2]). Nach der Weise seiner Bekanntmachung heisst es Jobeljahr (שְׁנַת הַיּוֹבֵל) d. i. das durch den Hall des Horns angekündigte Jahr [3]). Seine Feier sollte darin bestehen, dass 1) das Land wie im Sabbathjahre brach lag und nichts eingeerntet werden durfte, somit, da das Jobeljahr sich immer an ein Sabbathjahr anschloss, die Landwirthschaft zwei Jahre hintereinander ruhte [4]); 2) dass die in Leibeigenschaft gerathenen Israeliten wieder ihre Freiheit erhielten [5]), und 3) dass die verkauften (und wohl auch verschenkten) Grundstücke wieder an ihren ursprünglichen Besitzer, oder dessen gesetzmässige Erben zurückfielen [6]). Mit Bezug auf diese beiden letzten Anordnungen heisst das Jobeljahr auch Jahr der Freiheit (שְׁנַת הַדְּרוֹר) [7]).

C. Die Dankfeste.

Hitzig, Ostern und Pfingsten. Heidelberg 1837. 1838. *Hengstenberg*, das Passa (Ev. Kirchenzeitung 1852. Nr. 16—18). *Redslob*, die biblischen Angaben über Stiftung und Grund der Paschafeier. Hamburg 1856. *Vaihinger*, Pascha. RE. XI, 140 ff. Pfingstfest. RE. XI, 476 ff. *W. Pressel*, Laubhüttenfest. RE. VIII, 217 ff. *Dillmann*, Passah. BL. IV, 384 ff.; Pfingsten. IV, 510 ff.; Laubhüttenfest. IV, 11 ff.

Dreimal im Jahre soll Israel Jehova Dank- und Freudenfest feiern, nämlich das Fest der ungesäuerten Brode, das Fest der vollendeten Getreideernte und das Fest der im Wesentlichen vol-

---

1) Lev. 25, 8—55. 2) Lev. 25, 8—10. Ueber die verschiedene Berechnung des Jobeljahres vgl. *Ew.*, Alterth. S. 496; *Oehler*, RE. XIII, 207. 3) Lev. 25, 13. 28. 40; 27, 17; vgl. auch Num. 36, 4.

4) Lev. 25, 11. 12. 19—22. 5) Lev. 25, 10. 39—42. 47—55.

6) Lev. 25, 10. 13—17. 24—34; 27, 17—24; Num. 36, 4. 7—9; vgl. auch oben S. 342 u. 421 Note 2. 7) Ez. 46, 17. — Das Vorhandensein von Spuren der Beobachtung des Gesetzes über das Jobeljahr ist ziemlich zweifelhaft, doch vgl. 1 K. 21, 3 f.; Jer. 34, 8—10; *Herzfeld*, Geschichte II, 464.

lendeten Gesammternte, und an jedem dieser drei Feste soll jeder männliche Israelit beim Heiligthum erscheinen [1]). Schon hieraus ergiebt sich, dass das Fest der Getreideernte oder das Wochenfest nicht mit dem Fest der ungesäuerten Brode als dessen hinausgeschobener Abschluss zu einem einzigen Fest zusammenzunehmen ist, so dass eigentlich nur zwei Dankfeste, das der ungesäuerten Brode und das der Gesammternte (Hüttenfest), als Frühlings- und Herbstfest oder als Feste der beginnenden und zu Ende gehenden Ernte angeordnet wären [2]). Gegen diese letztere Annahme spricht ferner, dass wie das Hüttenfest seinen Abschluss (עֲצֶרֶת) durch den 8. Tag erhält, an welchem Festschluss-Versammlung (עֲצֶרֶת) stattfindet [3]), ebenso auch das siebentägige Fest der ungesäuerten Brode, welchem bereits der Passahtag vorausgegangen ist, durch seinen 7. Tag, welcher gleichfalls durch Festschluss-Versammlung (עֲצֶרֶת) ausgezeichnet sein soll [4]). Es ist daher das Fest der Getreideernte als zweites selbständiges Freuden- und Dankfest neben dem Feste der ungesäuerten Brode und dem Hüttenfeste anzuerkennen [5]).

1) *Das Fest des Passah und der ungesäuerten Brode.* Zur dankbaren Erinnerung an das Passahessen beim Auszug aus Aegypten, sowie an die Verschonung, deren sich seine Erstgeburten damals zu erfreuen hatten [6]), sollte Israel alljährlich am 14. Nisan

---

1) Ex. 23, 14—17; 34, 23; Dt. 16, 16; — nach Deut. 31, 10—12 ist anzunehmen, dass am Hüttenfeste des Sabbathjahres auch die Frauen und Kinder auf das Hüttenfest mitgenommen werden sollten, und nach Dt 16, 11. 14. 15, dass diess auch an dem gewöhnlichen Wochenfest und Hüttenfest nicht selten geschah, vgl. auch 1 S. 1, 1 ff.

2) gegen *Bähr* II, 646 f.; *Ew.*, Alterth. S. 463 ff.; *Kl*, Arch. I, 354 f.; *Dillmann*, BL. II, 269 f. IV, 512. 3) Lev. 23, 36; Num. 29, 35.

4) Dt. 16, 8; vgl. Ex. 13, 6; — über die Bedeutung von עֲצֶרֶת vgl. *Oehler*, Theol. I, 554; anders *Ew.*, Alterth. S. 481.

5) Von Ezechiel wird es übrigens 45, 21—25 neben dem Passah und Hüttenfest nicht erwähnt. — Die spätere Benennung des Pfingstfestes mit עֲצֶרֶת (*Jos.* ant. III, 10. 6; *Mischna*, Rosch ha-schana I, 2) hat ihren Grund wohl nur darin, dass es das Schlussfest der Getreideernte gegenüber Ostern als dem Feste ihres Beginnes war. 6) Ex. 12, 14. 26. 27; Dt. 16, 1.

um die Zeit der beiden Abende d. i. um die Zeit des Sonnenuntergangs [1]) ein einjähriges fehlerloses männliches Lamm oder einen so beschaffenen Ziegenbock schlachten [2]) und in der wesentlich gleichen Weise wie das Passahlamm in der Nacht des Auszugs geniessen [3]). Hienach heisst der 14. Tag des Nisan geradezu פֶּסַח d. i. schonendes Vorübergehen [4]). Ob wie bei der Passahfeier in Aegypten das Lamm bereits am 10. Nisan ausgesondert werden musste [5]), ist zweifelhaft und wegen der vorgeschriebenen Wallfahrt zum Sitz des Heiligthums unwahrscheinlich. Die Schlachtung und der Genuss des Lammes sollte nämlich nicht in dem je betreffenden Heimathsorte, sondern bei dem Heiligthum stattfinden [6]), die Schlachtung also wohl im Vorhof des Heiligthums selbst [7]), der Genuss innerhalb der Stadt, in welcher das Heiligthum aufgerichtet war. Zum Vollzug der Schlachtung scheint ebenso wie bei dem Opfer stets der Hausvater berechtigt geblieben zu sein; doch liebte man es, sie durch einen Leviten vollziehen zu lassen [8]). Nachdem die Schlachtung von dem Gesetz in den Vorhof des Heiligthums verlegt war, konnte auch das Blut nicht wohl mehr an die Thürpfosten der Häuser angestrichen werden, sondern musste nun am Brandopferaltar ausgegossen werden [9]).

1) Ex. 12, 6; Lev. 23, 5; Num. 9, 2. 3; 28, 16; Jos. 5, 10; Ez. 45, 21.

2) Ex. 12, 5; 2 Chr. 35, 7 und hiezu Deut. 14, 4; — in späterer Zeit wurde ausschliesslich ein Lamm gewählt. 3) Ex. 12, 7—14; vgl. oben S. 195. 4) Num. 33, 3; Jos. 5, 11.

5) Ex. 12, 3; — vgl. auch *Bachmann*, die Festgesetze des Pentateuch. S. 68. 6) Dt. 16, 5. 6. 7) vgl. *Mischna*, Pesachim V, 1 ff.; 2 Chr. 35, 5. 6. 8) Dt. 16, 5. 6; — 2 Chr. 30, 17; 35, 6. 11; Esr. 6, 20. 9) vgl. 2 Chr. 25, 11; *Mischna*, Pesachim V, 6. Aus Ex. 12, 22—24 lässt sich nicht erweisen, dass auch bei den späteren Passahfeiern das Blut habe an die Pfosten gestrichen werden sollen; denn Vers 24 ist nicht bloss Ueberschrift zu Vers 22 und 23, sondern zu den sämmtlichen bisherigen Bestimmungen über das Begehen des Passah's, welche aber durch die Errichtung eines Centralheiligthums ihre selbstverständliche Modification erleiden mussten. Die Bedeutung der Ausgiessung des Blutes an den Brandopferaltar ist bei dem nachägyptischen Passah dieselbe wie die des Hinstreichens an die Thürpfosten bei dem ägyptischen: durch beides wird nämlich ein schuldloses Leben vor Gottes Angesicht gebracht, um dahinter Deckung oder Sühnung zu gewinnen. Daher muss auch die Schlacht-

Dessgleichen scheint auch die Vorschrift, dass man bei dem Genuss des Passahlammes reisemässig ausgerüstet sein solle [1]), nur für die Nacht des Auszugs Gültigkeit gehabt zu haben: wenigstens findet sich weder in den späteren Gesetzen noch in der späteren Geschichte eine sichere Spur solcher Sitte.

Unmittelbar an das Passahfest schloss sich das Fest der ungesäuerten Brode (חַג הַמַּצּוֹת) an. Es begann am 15. Nisan oder dem Vollmondtage des ersten Monats und währte sieben Tage, also bis zum 21. Nisan [2]). Nachdem bereits am 14. Nisan aller Sauerteig und alles Gesäuerte aus dem Hause entfernt werden musste [3]), durfte man während der ganzen Dauer des Festes bei Strafe der Ausrottung nur ungesäuertes Brod im Hause haben und geniessen [4]). Der Anlass zu dieser Feier steht mit der Verordnung, dass das Passahlamm weder mit Sauerteig in Berührung kommen noch mit gesäuertem Brode gegessen werden dürfe [5]), nur in sehr losem Zusammenhang [6]). Der Genuss der ungesäuerten Brode während des nach ihnen benannten Festes sollte nämlich an den Auszug aus Aegypten erinnern und insbesondere daran

---

ung des nachägyptischen Passah als eine Opferung betrachtet werden, und diess um so gewisser, als die Schlachtung לַיהוָֹה geschah (Ex. 12, 27. 34) und das Passahlamm als ein קָרְבָּן angesehen wurde (Num. 9, 7. 13). Dass auch von dem nachägyptischen Passah nichts auf dem Altare verbrannt wurde — der von der *Mischna* a. a. O. V, 10 bezeugte Gebrauch, die Fettstücke auf dem Altar zu verbrennen, hat im Gesetz keine sichere Begründung und wird sogar durch das עַל־קִרְבּוֹ Ex. 12, 9 widersprochen —, diess erklärt sich daraus, dass die Opferung des Passah auch später noch in thunlichst derselben Weise erfolgen sollte, wie in Aegypten. Daher lässt sich auch das Passah keiner der im späteren Gesetze fixirten Opferarten unterordnen. Da indess die Passahmahlzeit eine Opfermahlzeit war, so hat es am meisten Verwandtschaft mit dem Friedopfer, vgl. auch *Oehler*, Theol. I, 549. 1) Ex. 12, 11. 2) Lev. 23, 6; Num. 28, 17.

3) vgl. *Mischna*, Pesachim I, 1—4; über Ex. 12, 15 vgl. die Commentare und Ex. 23, 18; 34, 25. 4) Ex. 12, 15. 18—20; 13, 6. 7; 23, 15; 34, 18; Lev. 23, 6; Num. 28, 17; Dt. 16, 3. 4. 8. 5) Ex. 12, 8; 23, 18; 34, 25; Num. 9, 11; Dt. 16, 3; über den Grund, wesshalb in Verbindung mit dem Passahlamm ungesäuertes Brod gegessen werden muss, vgl. oben S. 96. 389. 6) Anders *Bähr* II, 629; *Ranke*, Untersuchungen über den Pentateuch II, 31 und die meisten Neueren.

gemahnen, wie derselbe durch Jehova's wunderbares Walten schliesslich unter solchem Drängen von Seiten der Aegypter vor sich gieng, dass das Volk den Teig zu seinem Brode ungesäuert mit auf den Weg nehmen und ungesäuert verzehren musste; daher heissen die ungesäuerten Brode auch Brod der Mühsal [1])

Die weitere Feier des Festes der ungesäuerten Brode hatte darin zu bestehen, dass vom 15. bis zum 21. Nisan täglich ausser dem gewöhnlichen Morgen- und Abendopfer noch zwei junge Farren, ein Widder und sieben jährige Lämmer mit den zugehörigen Speiseopfern als Brandopfer und ein Ziegenbock als Sündopfer dargebracht wurden [2]). Mit diesen öffentlichen Opfern verbanden sich dann naturgemäss auch noch Privatopfer [3]), da man ja nicht mit leeren Händen vor Jehova's Angesicht erscheinen sollte [4]); insbesondere brachte man wohl gerne gerade an diesem Feste die zu entrichtenden Erstgeburten zum Hause Jehova's [5]). Ferner musste am 1. und 7. Festtage, d. i. am 15. und 21. Nisan, theilweise Arbeitsenthaltung eintreten und religiöse Versammlung abgehalten werden [6]), insbesondere am 7. Tage feierliche Festschluss-Versammlung [7]).

Da das Fest des Passah wie das Fest der ungesäuerten Brode die durch Jehova's allmächtige und gnädige Hand bewirkte Erlösung aus Aegypten in freudige und dankbare Erinnerung bringen sollte, und da das Fest des Passah, welches am 14. Nisan gegen Abend begann und bis in die Nacht hinein dauerte [8]), zu

1) Ex. 12, 33. 34. 39; ferner Deut. 16, 3; Ex. 12, 17; 13,13—9, 23, 15; 34, 18. — *Dillmann*, BL. IV, 388, giebt der Anordnung, den Sauerteig vor Beginn des Festes fortzuschaffen und während des Festes ungesäuertes Brod zu geniessen, unter Vergleichung von 1 Kor. 5, 7 die Deutung, dass damit die Forderung der geistigen Erneuerung und Reinheit ausgedrückt sein solle; doch vgl. zu 1 Kor. 5, 7 *v. Hofm.*, die h. Schrift 2. A. II, 2. 107 ff.

2) Num. 28, 19 — 24. 3) Dt. 16, 2; 2 Chr. 30, 22—24; 35, 7—9. 14. 16; vgl. ferner *Kl* z. Dt. 16, 2; *Dillmann*, BL. IV, 391 gegen *Kn.* z. Ex. 12. 5. 4) Ex. 23, 15; 34, 20; Dt. 16, 16.

5) vgl. *Hupfeld* II, 17; *Riehm*, Gesetzgebung Mosis S. 52 f.; *Dillmann*, BL. IV, 390; anders *Bachmann* a. a. O. S. 84 f. 6) Ex. 12, 16; Lev. 23, 7. 8; Num. 28, 18. 25. 7) Dt. 16, 8; vgl. Ex. 13, 6.

8) Ex. 12, 10.

seinem grösseren Theile in den Anfang des Festes der ungesäuerten Brode fiel, so werden beide Feste vielfach auch als ein einziges betrachtet und entweder Passahfest [1]) oder Fest der ungesäuerten Brode [2]) genannt. Aus der hervorragenden geschichtlichen Bedeutung dieses Festes erklärt es sich ferner, dass für diejenigen, welche zur gesetzmässigen Zeit des Festes entweder infolge Berührung einer Leiche unrein oder auf einer Reise abwesend waren, auf den 14. Tag des zweiten Monats die Feier eines Nachpassah angeordnet wurde [3]).

Neben der historischen Begründung des Festes der ungesäuerten Brode geht aber noch eine agrarische her. Das Gesetz bestimmt nämlich [4]), dass am Tage nach dem Festsabbath, womit wahrscheinlich der 15. Nisan gemeint ist [5]), mithin am 16. Nisan, die erste reife Garbe [6]) dem Priester in das Heiligthum gebracht werde; dieser hat mit ihr eine Webung [7]) vor Jehova vorzunehmen und zugleich ein einjähriges Lamm mit zugehörigem Speiseopfer als Brandopfer darzubringen. Erst nach dieser Darbringung darf von dem neuen Getreide gegessen werden [8]). Durch die Darbringung der Erstlingsgarbe wird Gott dafür Dank gesagt, dass er durch seinen Segen die Ernte hat reifen lassen, und hiemit zugleich der Beginn der Ernte geweiht. Wenn man neuerdings diese agrarische Bedeutung des Festes der ungesäuerten Brode zur ursprünglichen und hauptsächlichen hat machen wollen [9]), zu welcher sich die historische nur als ein Accessorium verhalte, so

---

1) 2 Chr. 30, 1. 2; 35, 18. 19; Luc. 2, 41; 22, 1. 2) Ex. 23, 15; 34, 18; Dt. 16, 16; 2 Chr. 30, 13; Matth. 26, 17; Marc. 14, 12.

3) Num. 9, 6—14 und zur Erläuterung 2 Chr. 30, 1—4. 13 ff.

4) Lev. 23, 10—13. 5) Lev. 23, 11. 15; vgl. auch Jos. 5, 11 mit Lev. 23, 14, ferner *Bähr* II, 620 f.; *Ew.*, Alterth. S. 472; *Wieseler*, chronologische Synopse S. 348 ff.; *Kl* und *Speaker's* Bible z. Lev. 23, 11; *Dillmann*, BL. IV, 385. 510 f., wo auch die anderen Auffassungen dieser Stelle besprochen sind; — nach *Kurtz*, ATlicher Opfercultus S. 308 ff., gälte der 14. Nisan als Festsabbath; nach *Saalschütz*, MR. S. 418 f.; *F. W. Schultz* S. 225 der in die Festzeit fallende Sabbath. 6) Selbstverständlich eine Gerstengarbe, vgl. *Jos.* ant. III, 10. 5; *Kn.* und *Kl* z. Lev. 23, 9.

7) vgl. oben S. 399. 8) Lev. 23, 14. 9) z. B. *Ew.*, Alterth. 465 f. 471 ff.; *Kn.*, Lev. S. 536; *Dillmann*, BL. II, 269 f. IV, 387 ff.

steht diess im Widerspruch mit der Darstellung des Gesetzes, wonach das Passah als Fest der Erinnerung an den Auszug aus Aegypten bereits während dieses Auszugs selbst angeordnet und demnach auch schon im nächsten Jahre gefeiert wurde [1]), während es dagegen als zugleich agrarisches Fest erst von der Zeit der Einwanderung in Kanaan an begangen werden sollte und konnte [2]). Ebenso steht die Annahme, dass das Essen der ungesäuerten Brode in Bezug zu der Darbringung der Erstlinge der beginnenden Getreideernte stehe [3]), in Widerspruch mit der Thatsache, dass die ungesäuerten Brode wenigstens für die ersten drei Tage nur aus altem Getreide bereitet werden durften [4]).

2) *Das Fest der Wochen.* Von dem Tage an, wo während des Festes der ungesäuerten Brode die Erstlingsgarbe dargebracht wurde, also wohl vom 16. Nisan an, sollte Israel sieben Wochen zählen und den darauf folgenden 50. Tag [5]) als Fest der Wochen (חַג שָׁבֻעֹת) [6]) oder Tag der Erstlinge (יוֹם הַבִּכּוּרִים) [7]) oder als Fest der Getreideernte (חַג הַקָּצִיר) [8]) feiern. Die Feier bestand darin, dass zwei gesäuerte Brode von neuem Weizen-Kernmehl als Speiseopfer [9]) mit zwei einjährigen Schafen als Friedopfern [10])

---

1) Num. 9, 1 ff. 2) Lev. 23, 10. 3) vgl. die Citate von S. 438 Note 9. 4) vgl. Lev. 23, 14 mit Ex. 12, 8. 15 ff. einerseits und Lev. 23, 10. 11 andererseits. — *Hupfeld* I, 23 sqq. sieht in dem Essen der ungesäuerten Brode wie in dem Schlachten des Passahlammes eine alljährlich sich wiederholende Weihung des Volkes für seine priesterliche Stellung und Würde; zu dieser Auffassung aber gelangt er nach pag. 21 sq. auch nur von der Annahme aus, dass den historischen Nachrichten des Pentateuchs über den Ursprung der mosaischen Feste kein Glaube beizumessen sei, die Bedeutung der Feste (spec. des Passahfestes) vielmehr aus deren Riten zu entnehmen sei. 5) Lev. 23, 15. 16; Dt. 16, 9; über die Zeit des ersten christlichen Pfingstfestes vgl. *Meyer* z. Act. 2, 1 einerseits und *Wieseler*, Chronologie des ap. Zeitalters S. 19 f. andererseits.

6) Ex. 34, 22; Dt. 16, 10. 7) Num. 28, 26.

8) Ex. 23, 16. 9) Lev. 23, 16. 17; Num. 28, 26 und hiezu *Kurtz*, ATliches Opfer S. 327 f.: die beiden Brode sind, weil gesäuert, nur im weiteren Sinne מִנְחָה, und jedenfalls wurde am Wochenfeste auch das Speiseopfer im engeren Sinne von neuem Waizenmehl dargebracht.

10) Lev. 23, 19b. 20. Nach Vers 18 und 19a wäre mit den Bro-

dargebracht wurden. Die Darbringung selbst hatte in der Weise zu geschehen, dass mit den beiden Broden und den beiden Lämmern die Handlung des Webens vorgenommen wurde. Als gesäuerte konnten die Brode nicht auf den Altar kommen [1]): sie gehörten dem Priester; ebenso fiel diesem auch das Fleisch von den beiden Lämmern zu, von welchen als Friedopfern nur die Fettstücke auf dem Altar verbrannt wurden. Ausserdem waren die gewöhnlichen täglichen Opfer um ein Brandopfer von zwei jungen Farren, einem Wieder und sieben einjährigen Lämmern mit den dazu gehörigen Speiseopfern sowie um ein Sündopfer, das in einem Ziegenbock bestand, zu vermehren [2]); ferner sollte theilweise Arbeitsenthaltung und religiöse Versammlung statt haben [3]) und unter Zuziehung des Gesindes und der Besitzlosen fröhliche Mahlzeit am Ort des Heiligthums abgehalten werden [4]). Endlich war der Tag des Wochenfestes auch die entsprechendste Zeit, um die Erstlinge des Bodenertrags zum Hause Jehova's zu bringen [5]).

Wie die sabbathliche Feier des Jobeljahres stellvertretend eintritt für eine sabbathliche Feier der vorangehenden siebenten Jahrwoche, ebenso tritt die Feier des 50. Tages nach dem ersten Be-

---

den und den zwei Lämmern noch weiter darzubringen gewesen ein Brandopfer von einem Farren, zwei Widdern und sieben einjährigen Lämmern sowie ein Sündopfer von einem Ziegenbock, so dass die ausserordentlichen Opfer an diesem Tage unter Hinzurechnung derjenigen, welche Num. 28, 27—30 vorgeschrieben sind, bestanden hätten aus 3 Farren, 3 Widdern, 16 einjährigen Lämmern und 2 Ziegenböcken. So auch *Jos.* ant. III, 10. 6; *Mischna*, Menachoth IV, 2. 3; *Thalhofer* S. 185; *Kl* und *Speaker's* Bible z. Lev. 23, 18 f.; *Kurtz*, ATlicher Opfercultus S. 329 f. Da aber Vers 20 nur auf Vers 17 u. 19ᵇ, und zwar auf beide Verse als unter sich zusammengehörige Rücksicht nimmt, so ist Vers 18 und 19ᵃ als späteres Glossem zu betrachten, wodurch die in Num. 28, 27 ff. vorgeschriebenen allgemeinen Festopfer in Erinnerung gebracht werden sollten und wobei sich ausserdem noch ein Irrthum einschlich (ein Farre statt zwei, und zwei Widder statt eines), vgl. *Kn.* z Lev. 23, 18. 19; *Vaihinger*, RE. XI, 480; *Dillmann*, BL. IV, 512 f.; auch *Bähr* II, 623; *Ew.*, Altherth. S. 482; *Kliefoth*, die ursprüngliche Gottesdienstordnung. 2. A. I, 93.

1) Lev. 2, 11. 12.

2) Num. 28, 27—30.

3) Lev. 23, 21; Num. 28, 26.

4) Dt. 16, 11.

5) vgl. Deut. 16, 10; Ex. 23, 16; 34, 22; Num. 28, 26.

ginn der Getreideernte stellvertretend ein für die sabbathliche Feier der letzten unter den vorangegangenen sieben mit dem Einernten des Getreides verbrachten Wochen. Die Arbeit der Getreideernte erhält somit im Wochenfest ihren Abschluss durch eine Jehova geheiligte Sabbathfeier [1]. Mit dieser Sabbathfeier verbindet sich in der Darbringung zweier gesäuerter, also zum tagtäglichen Genusse dienender Brode von neuem Weizen einerseits der Dank gegen Jehova, dessen Segen abermals Brod für ein kommendes Jahr gewährt hat, und andererseits die Bitte an ihn, dass er nun weiter auch zu dem Genuss des neuen Brodes seinen Segen geben wolle.

Von einer Beziehung des Wochenfestes, welches stets in den dritten Monat des Jahres fiel, auf die sinaitische Gesetzgebung, welche ebenfalls im dritten Monat begann [2], enthält weder die mosaische Gesetzgebung noch das übrige alte Testament eine Spur; das Wochenfest war vielmehr ein ausschliesslich agrarisches Fest [3].

3) *Das Hüttenfest.* Von dem 15. Tage oder dem Vollmondstage des 7. Monats an soll Israel sieben Tage lang das Fest der Einsammlung (חַג הָאָסִף) [4] oder das Fest der Hütten (חַג הַסֻּכּוֹת) [5] feiern. Während dieser sieben Tage soll Israel alljährlich in Hütten wohnen [6]. In der nachexilischen Zeit baute man die Hütten (vorzugsweise) aus den Lev. 23, 40 genannten Gewächsen [7]: Früchten von Zierbäumen, Palmzweigen, Maien von dichtbelaubten Bäumen, und Bachweiden oder richtiger Schlingensträuchern [8]; wahrscheinlich aber wollen a. a. O. nicht die Stoffe genannt sein, aus denen die Hütten zu erbauen sind, sondern die Gewächse, aus denen ein bei diesem Freudenfeste zu schwingender Thyrsos (im nachbiblischen Hebräisch לוּלָב genannt) zu binden ist [9]. Zum

---

1) vgl. bes. *F. W. Schultz*, a. a. O. S. 227. 2) Ex. 19, 1.

3) gegen *Baumgarten*, Apostelgeschichte. 1. A. I, 43 ff.; *Vaihinger*, RE. XI, 482 ff. vgl. z. B. *Kl*, Arch. I, 399; *Dillmann*, BL. IV, 513.

4) Ex. 23, 16; 34, 22. 5) Lev. 23, 34; Dt. 16, 13. 16; 31, 10; dass es schon im AT. mit dem Namen das Fest Jehova's oder das Fest κατ' ἐξοχήν bezeichnet worden sei, lässt sich aus Lev. 23, 39; 1 K. 8, 2; Ez. 45, 25; 2 Chr. 7, 8. 9 nicht erweisen, vgl. *W. Pressel*, RE. VIII, 217.

6) Lev. 23, 42. 43. 7) Neh. 8, 15. 16. 8) vgl. *Wetzstein* bei *Del.*, Jesaja 2. A. S. 459 f. 9) vgl. 2 Makk. 10, 6. 7; *Jos.*

Bau der Hütten, welche man in der nachexilischen Zeit auch auf den Dächern, im Hofraum der Wohnhäuser und in den Vorhöfen des Tempels errichtete [1]), durften wohl Gesträuche jeder Art verwendet werden [2]). Am ersten Tage des Festes fand religiöse Versammlung und theilweise Arbeitseinstellung statt [3]). Die ausserordentlichen Festopfer bestanden am 1. Festtage aus einem Brandopfer von 13 jungen Farren, 2 Widdern und 14 einjährigen Lämmern mit den zugehörigen Speiseopfern, und aus einem Ziegenbock zum Sündopfer [4]). Diese Festopfer wiederholten sich auch an den folgenden sechs Festtagen, nur dass sich die Zahl der als Brandopfer geschlachteten Farren mit jedem neuen Festtage um Eins verminderte, mithin am 2. Festtage nur 12 und am 7. Festtage nur noch 7 Farren als Opfer dargebracht wurden [5]). Zur Feier des Hüttenfestes gehörte endlich auch, dass man sich der Freude hingab und zu dem Ende fröhliche Mahlzeiten hielt, an denen sich auch das Gesinde und die Besitzlosen betheiligen durften [6]).

Mit dem siebenten Tag war wie das Wohnen in Hütten, so auch das eigentliche siebentägige [7]) Fest beendet. Aber auch der darauf folgende achte Tag sollte noch als Festtag begangen werden und den Abschluss wie des Hüttenfestes, so der gesammten festlichen Hälfte des Jahres bilden; er war daher schlechthin עֲצֶרֶת [8]). An ihm war theilweise Arbeitsenthaltung und religiöse Versammlung, speciell Festschluss-Versammlung vorgeschrieben [9]) und musste als ausserordentliches Opfer ein Brandopfer von einem Farren, einem Widder und sieben einjährigen Lämmern mit den

---

ant. III, 10. 4; XIII, 13. 5; ferner *Saalschütz*, MR. S. 421; *Ew.*, Alterth. S. 464; *Kn.*, Lev. S. 550 f. gegen *Bähr* II, 625 f.; *Kl*, Lev. S. 154 f.; *Kurtz*, ATlicher Opfercultus. S. 331; — *Haneberg*, Alterth. S. 671 ff. lässt aus den genannten Gewächsen sowohl die Hütten erbaut als den Lulab gewunden sein. 1) Neh. 8, 16. 2) vgl. *Mischna*, Succa I, 4.

3) Lev. 23, 35. 39; Num. 29, 12. 4) Num. 29, 13—16.

5) Num. 29, 17—34. 6) Dt. 16, 14. 15.

7) Lev. 24, 34. 39. 42; Num. 29, 12; Dt. 16, 13. 15.

8) Lev. 23, 36, vgl. auch Num. 29, 25; 2 Chr. 7, 9; Neh. 8, 18 und oben S. 434. 9) Lev. 23, 36. 39; Num. 29, 35.

dazu gehörigen Speiseopfern sowie ein Sündopfer von einem Ziegenbock dargebracht werden[1]).

Schon der Name „Fest der Einsammlung", welchen das Hüttenfest in den ältesten Gesetzen führt, ist Beleg dafür, dass es in erster Linie ein agrarisches Fest war[2]): Israel soll Jehova danken und über seinen Gott sich freuen, welcher wiederum nicht bloss für des Lebens Nothdurft gesorgt und daher Getreide gegeben, sondern darüber hinaus auch für Erquickung und Freude des Herzens gesorgt und daher auch Wein und Obst gespendet hat[3]). Infolge dess wurde das Fest der Einsammlung als das jährliche grosse Freudenfest mit besonderem Jubel gefeiert[4]).

Mit der agrarischen Beziehung des Festes verbindet sich aber weiter auch eine historische: der Aufenthalt in Laubhütten während des Festes soll noch die spätesten Geschlechter daran erinnern, dass Jehova sein Volk, als er es aus Aegypten ausführte, in Hütten wohnen liess[5]). Allerdings wohnten die Israeliten während ihrer Wüstenwanderung nicht in Laubhütten (סֻכּוֹת), sondern in Zelten (אֹהָלִים)[6]); allein diess berechtigt nicht zu der Annahme, dass bei den Israeliten schon vor Einführung des mosaischen Hüttenfestes die Sitte bestanden habe, bei einem herbstlichen Erntefeste in Hütten zu wohnen, und diese Sitte nur erst hinterher von dem Gesetz mit dem Zeltleben während der Wüstenwanderung in Verbindung gebracht worden sei[7]). Wie סֻכָּה ein Begriff von

1) Num. 29, 35 — 38. — Ueber die spätere Feier des Laubhüttenfestes, das Wasserausgiessen an diesem Feste und die Hinzufügung eines neunten Tages als Tag der Gesetzesfreude (שִׂמְחַת תּוֹרָה) vgl. *Lundius*, jüd. Heiligthümer S. 1053 ff.; *Bodenschatz*, kirchliche Verfassung der heutigen Juden. Erlangen 1748. II, 224 ff.; (*G. Selig*), der Jude. Leipzig 1781 ff. III, 341 ff.; *W. Pressel*, RE. VIII, 220 ff. 2) so z. B. *Ew.*, Alterth. S. 463 f.; *Hupfeld* II, 9; *F. W. Schultz* S. 232. 241; *Dillmann*, BL. II, 170; IV, 13 gegen *Kl*, Arch. I, 414 f.; *W. Pressel*, RE. VIII, 218.

3) vgl. Dt. 16, 13: „von deiner Tenne und von deiner Kelter".

4) vgl. *Jos.* ant. XV, 3. 3. 5) Lev. 23, 42. 43.

6) vgl. Ex. 16, 16; 32, 8. 10; Lev. 14, 8; Num. 11, 10; 16, 27; 24, 5; Dt. 1, 27; 5, 27. 7) so z. B. *George*, die älteren jüd. Feste S. 277 ff. 286 f.; *Ew.*, Alterth. S. 463 f.; *Kn.*, Lev. S. 551 f.; *Dillmann*, BL. IV, 12 f.; *Speaker's* Bible I, 625 f.

weiterem Umfang ist als אֹהֶל und daher gelegentlich wohl auch statt des letzteren gebraucht werden kann [1]), so hat auch der Begriff סֻכָּה im engeren Sinne (die Hütte, Laubhütte) mit dem Begriff אֹהֶל das gemein, dass sie beide den Gegensatz bilden zum festen, aus Stein oder Erde oder Holz erbauten Hause mit seiner Bequemlichkeit und Behaglichkeit [2]). Die Hütte wie das Zelt ist der Aufenthaltsort dessen, der da, wo er weilt, nicht auf die Dauer ansässig ist, sondern bald wieder von dannen zieht. Wer seine Hütte oder sein Zelt vorübergehend bald da bald dort aufschlagen muss, hat vielfache Entbehrung zu gewärtigen, kann nur schwer etwa eintretendem Mangel zum voraus begegnen und sieht sich in sonderlicher Weise auf Jehova's gnädige Durchhülfe angewiesen. Indem daher Jehova den Israeliten während ihres fröhlichen Erntefestes in Hütten zu wohnen befiehlt, heisst er sie, sich trotz der eingeheimsten Ernte als solche betrachten, welche gleich den Vätern während des Wüstenzuges nicht sowohl sich selbst und ihrer eigenen Arbeit, als vielmehr Jehova's allmächtiger und gnädiger Fürsorge es zu verdanken haben, wenn es ihnen im kommenden Jahre nicht am täglichen Brod gebricht. Israel soll auch beim Anblick der reichen Ernteschätze dessen eingedenk bleiben, dass es wie die Väter in der Wüste nur von der Güte Jehova's lebe [3]). Dass aber für das Laubhüttenfest nur ein Wohnen in Hütten vorgeschrieben ist, während in der Wüste Zelte als Wohnung dienten, hat lediglich darin seinen Grund, dass es bei dem Laubhüttenfeste nicht auf ein lange dauerndes Entbehren der festen Wohn-

---

1) vgl. 2 S. 11, 11; 1 K. 20, 12. 16, und so wohl auch Lev. 23, 43.

2) Mag סֻכָּה 2 S. 11, 11 im weiteren oder im engeren Sinne gemeint sein, jedenfalls steht es dort im Gegensatz zu בַּיִת; ebenso bildet אֹהֶל einen Gegensatz zu בַּיִת z. B. 2 S. 7, 2. 5—7.

3) vgl. Deut. 8, 1—18. — In gerade entgegengesetzter Weise sehen *F. W. Schultz* a. a. O. S. 233 f.; *Keil*, Lev. S. 155 f.; Arch. I, 415; *Bachmann* a. a. O. S. 133 unter Berufung auf Jes. 4, 6; Ps. 27, 5; 31, 21; 105, 39 in der Hütte ein Bild des Schutzes, der Bewahrung und Bergung vor Hitze, Sturm und Wetter. Allein bei dem Hüttenfeste als einem Erntefeste kann es sich nicht wohl um die Frage handeln, wo Schutz gegen mancherlei Gefahr zu finden, sondern nur um die Frage, welches die rechte Stellung zu dem vorliegenden Erntesegen sei.

stätte abgesehen ist, sondern nur auf ein binnen kurzer Zeit vorübergehendes.

Bezieht sich die Verordnung von Lev. 23, 40 nicht auf das Material, woraus die Hütten zu bauen, sondern auf dasjenige, woraus der Lulab oder Thyrsos herzustellen war, so wird man schwerlich die Früchte von Zierbäumen als Repräsentanten der Vegetation des h. Landes, die Palmzweige dagegen, die buschigen Maien und die Schlingensträucher als Repräsentanten der Vegetation der Wüste ansehen dürfen [1]) — durch eine solche Repräsentation würde ohnediess ein ganz irrthümliche Vorstellung von der Vegetation und der Beschaffenheit der Wüste hervorgerufen [2]) —; vielmehr sind jene Gewächse, aus denen der Lulab bestand, als ein Bild der mannichfachen und üppigen Vegetation Palästina's gemeint [3]). Das Tragen und Schwingen des Lulab selbst aber ist ein Ausdruck dankbarer Freude über die grosse Fruchtbarkeit und den reichen Segen, womit Jehova sein h. Land begnadet hat.

D. Die Sühne am Versöhnungstag.

Oehler, Versöhnungstag. RE. XXI, 446 ff.; *Steiner*, Versöhnungstag. BL. V, 597 ff.

Der 10. Tag des 7. Monats war als Versöhnungstag (יוֹם הַכִּפֻּרִים) zu begehen [4]). Vom Abend des 9. bis zum Abend des 10. Tages [5]) musste jeder Israelite wie auch jeder unter Israel weilende Fremdling bei Todesstrafe [6]) sich kasteien d. i. fasten — das einzige im Gesetz vorgeschriebene Fasten — und wie am Sabbath sich ausnahmslos aller Arbeit enthalten [7]). Denn an diesem Tage sollten alle Sünden Israel's während des ganzen vergangenen Jahres gesühnt werden [8]). Die Sühnung hatte durch den Dienst des Hohepriesters zu geschehen. Während aber sonst der dienstthuende Priester vor Beginn seiner priesterlichen Verrichtung nur Hände und Füsse zu waschen hatte [9]), musste der Hohepriester an die-

---

1) so *W. Pressel*, RE. VIII, 218. 2) vgl. Dt. 1, 19; 8, 15. 16; Jer. 2, 6. 7. 3) so z. B. *Saalschütz*, MR. S. 421; *Kl*, Arch. I, 415.

4) Lev. 23, 27. 28; 25, 9; 16, 29. 34; Num. 29, 7; — in Ex. 30, 10 wahrscheinlich bloss הַכִּפֻּרִים genannt wie analog פֶּסַח.

5) Lev. 23, 32. 6) Lev. 23, 29. 30.

7) Lev. 16, 29. 31; 23, 27. 28. 31. 32; Num. 29, 7.

8) Lev. 16, 30. 9) Ex. 30, 19. 20.

sem Tage seinen ganzen Leib baden[1]); und während sonst der Hohepriester stets in seinem vollen Schmucke zu fungiren hatte[2]), musste er bei der am Versöhnungstag zu verrichtenden Sühnehandlung durchaus in weisse Leinwand gekleidet sein[3]) —, beides zu einer wenigstens symbolischen Erfüllung der Forderung Jehova's, dass derjenige, welcher ihm nahen will, durchaus rein sein müsse[4]). Da nun aber in Wirklichkeit auch der Hohepriester sammt den übrigen Priestern von Sünden nicht freigeblieben und auch durch ihre Sünde das h. Haus Jehova's während des vergangenen Jahres mannichfach befleckt worden war, so musste zuerst die Sünde des Hohepriesters und der ganzen Priesterschaft gesühnt werden, bevor von dem Hohepriester die Sühnung der Sünden des Volkes vollzogen werden konnte. Zur Sühnung der Sünden des Priesterstandes wurde ein junger Farren als Sündopfer geschlachtet[5]); zum Sündopfer für das Volk wurden zwei Ziegenböcke verwendet[6]). Nachdem vermittelst der Blutsprengung von den Sündopfern die Sühnung geschehen und Israel seiner Sünden entledigt war, wurde die erneute Selbsthingabe an Jehova sowohl von Seiten des Hohepriesters und der übrigen Priesterschaft als von Seiten des Volkes durch die Darbringung eines Widders zum Brandopfer vollzogen[7]).

---

1) Lev. 16, 4. 2) vgl. Ex. 28, 35. 43 und oben S. 378 f.

3) Lev. 16, 4. 4) So im Wesentlichen mit *Bähr* II, 677; *Kl* z. Lev. 16, 4; *Oehler*, RE. XXI, 449; — gegen *Kn.* z. Lev. 16, 4; *Kurtz*, ATlicher Opfercultus S. 338; *Merx*, BL. I, 255, welche in der weissen Kleidung die Tracht eines Büssenden oder Trauernden sehen, vgl. *Kl* und *Oehler* a. a. O. Gegen *v. Hofm.*, Schriftb. II, 1. 287; *Haneberg*, Alterth. S. 661, welche den Hohepriester weisse Kleider tragen lassen, weil er an diesem Tage nicht als Oberster der Priesterschaft, sondern als für diesen Tag bestellter Priester fungire, welche also in der weissen Kleidung die Kleidung eines gewöhnlichen Priesters sehen, entscheidet, dass der Gürtel des gemeinen Priesters bunt und dass sein Kopfbund keine מִצְנֶפֶת, sondern eine מִגְבָּעָה war, vgl. oben S. 378 f. — Nur für den Versöhnungstag aber sind dem Hohepriester die weissen Kleider vorgeschrieben, weil er nur an diesem Tage bis in Jehova's unmittelbarste Nähe vordringen darf (Lev. 16, 2) und Jehova gegenüber nicht sowohl seine amtliche Stellung unter seinen priesterlichen Mitbrüdern, als vielmehr seine sittliche Beschaffenheit in Betracht kommt. 5) Lev. 16, 3. 6. 6) Lev. 16, 5.

7) Lev. 16, 3. 5. 24.

Die Sühnehandlung begann damit, dass die beiden zum Sündopfer für das Volk bestimmten Ziegenböcke vor die Thüre zum Heiligen gestellt wurden[1]) und der Hohepriester über sie das Loos warf, damit Jehova selbst entscheide, welcher von beiden ihm nun wirklirh als Sündopfer geschlachtet werden und welcher, da eben nur Einer zu schlachten war, zu einem עֲזָאזֵל d. i. zu einem weitwegkommenden bestimmt sein solle[2]). Hierauf schlachtete der

---

1) Lev. 16, 7.

2) Lev. 16, 8. — Bezüglich des vielgedeuteten Wortes עֲזָאזֵל, welches nur Lev. 16, 8. 10. 26 vorkommt, dürfte jetzt zweierlei feststehen: 1) dass es kein Nomen comp. aus עַז und אָזַל (fortis abiens; so noch *Movers*, die Phönizier I, 370) oder aus עָזַז und אֵל (robur dei; so noch *Fürst*, HWB. II, 129; *Bunsen*, Bibelwerk z. Lev. 16, 8 und früher *Diestel* in der Abhandlung „Set-Typhon, Asahel und Satan“, Zeitschrift für hist. Theolog. 1860 S. 200 f.) ist, sondern eine aus עֲזַלְזֵל erweichte Reduplicativform von עזל (عزل, vgl. زلّ, زال) trans. entfernen; intrans. sich entfernen, dahingehen vgl. *Ew.* §. 15[e]; 158[c]; *Olsh.* Lehrb. S. 150. 354; *Böttcher*, Lehrb. I, 140. 146); 2) dass es kein Nomen abstractum ist (remotio oder abitus; so z. B. *Bähr* II, 668; *Tholuck*, das AT im NT. 6. A. S. 92; *Merx*, BL. I, 256), sondern nach Analogie der übrigen Nomina entsprechender Bildung (vgl. *Kn.*, Lev. S. 490) ein Nomen concretum, beziehungsweise ein Adjectivum (longe remotus oder porro abiens). Da nun לַעֲזָאזֵל in V. 8 dem לַיהוָֹה entgegensteht, so betrachtet man עֲזָאזֵל meist als Nomen proprium eines bösen Dämon oder direct des Satans, durch welchen Namen der Dämon oder der Satan als ein von Gott Entfernter und Abgefallener bezeichnet werde, oder als einer, den man weit wegweist, oder als einer, der es zurückgezogen und abgesondert treibt (an einen Dämon denkt z. B. das Buch *Henoch* 6, 7; 8, 1; 9, 6; 10, 4. 8 und sonst; *Ges.*, thes. pg. 1013; *George*, jüd. Feste S. 297; *Diestel* a. a. O. S. 196. 201 ff; *Ew.*, Alterth. S. 479; *Kn.*, Lev. S. 490; *H. Schultz*, Theol. I, 255 und ähnlich auch *Oehler*, Theol. I, 488. 493; *Kübel*, christliches Lehrsystem S. 93 u. A.; an den Satan denken z. B. *Hengstenberg*, Bücher Mose's und Aegypten S. 166 f.; *F. W. Schultz*, deutsche Zeitschrift für christl. Wissensch. 1857 S. 230 f.; *Vaihinger*, RE. I, 635 f.; *Kl*, Lev. S. 116; *Kurtz* a. a. O. S. 347 ff. u. A.). Allein ein blosser Dämon könnte, wie auch *Merx* anerkennt, nach der religiösen Erkenntniss des Pentateuchs nicht Jehova als ein ihm gegensätzlich entsprechendes Geistwesen gegenübergestellt werden. Direct aber an den Satan zu denken verbietet der doppelte Umstand, dass der Satan sonst nirgends im Pentateuch erwähnt wird und dass später, wo die Idee des Satans im religiösen Be-

Hohepriester den Farren des Sündopfers für sich und die Priesterschaft [1]), füllte dann die Räucherpfanne mit Kohlen von dem Brandopferaltar [2]) und seine beiden Hände mit h. Räucherwerk, trug beides in das Allerheiligste und liess dort durch Auflegung des Räucherwerks auf die glühenden Kohlen eine Rauchwolke aufsteigen, durch welche der Deckel der Bundeslade, die Stätte der Gegenwart Jehova's [3]), verhüllt wurde, damit er ihr ungefährdet nahen konnte [4]). Während nun das Allerheiligste sich mit der Weihrauchwolke füllte, gieng der Hohepriester in den Vorhof zurück, holte das Blut des Farren, betrat dann zum zweitenmal das Allerheiligste und sprengte mit seinem Finger erst auf die vordere Seite des Deckels der Bundeslade, dann siebenmal auf den Boden vor der Bundeslade [5]). Hiedurch sühnte er seine eigenen und der

---

wusstsein der alttestamentlichen Gemeinde stärker hervortritt, uns innerhalb des ATes niemals mehr der Name Asasel, sondern immer der Name Satan begegnet. Unter diesen Umständen wird עֲזָאזֵל nicht Nomen propr. sei es eines Dämon sei es des Satans, sondern vielmehr Nomen appellativum sein und den zweiten Bock als einen solchen bezeichnen, welcher weit wegzukommen bestimmt ist (so wohl schon die LXX, die einmal *ἀποπομπαῖος* und einmal *διεσταλμένος*, aber einmal allerdings auch *εἰς τὴν ἀποπομπήν* übersetzen; Aquila: *ἀπολελυμένος* oder *ἀπολυόμενος* oder *κεκραταιωμένος*; *Symmachus*: *ἀπερχόμενος* und *ἀφιέμενος*; [dagegen *Vulg.*: caper emissarius und *Luther*: „lediger Bock" wohl nach der Ableitung von עֵז capra und אָזַל]; in neuerer Zeit *Hezel* in s. Bibelwerk und besonders *v. Hofm.*, Schriftb. I, 431). Hienach ist dann in Lev. 16, 8 לַיהוָֹה durch „für Jehova bestimmt" und לַעֲזָאזֵל durch „zu einem Asasel d. i. zu einem weit wegkommenden bestimmt" zu erklären; Vers 10 unter Vergleichung des Ausdruckes יֵצֵא לַחָפְשִׁי in Ex. 21, 2: „der Bock, welchen das Loos bestimmt hat zu einem Asasel — — —, um ihn als einen Asasel in die Wüste zu entsenden"; Vers 26: „derjenige welcher den Bock in die Wüste geschafft hat, dass er ein Asasel werde u. s. w." 1) Lev. 16, 11.

2) vgl. *Kn.* z. Lev. 16, 12; *Oehler*, RE. XXI, 450.

3) Lev. 16, 2. 4) Lev. 16, 12. 13. Die aufsteigende Rauchwolke sollte wohl nur den Gottesthron der Bundeslade dem Blicke des Hohepriesters entziehen (so *Kn.* z. d. St. u. S. 486), schwerlich die Gebete symbolisiren, welche schützend zwischen die Gegenwart Jehova's und den Hohepriester treten sollen (so *Kl* z. d. St.; *Hengstenberg* a. a. O. S. 165; *Oehler* a. a. O.). 5) Lev. 16, 14.

Priesterschaft Sünden [1]), und zwar diente wohl das Hinsprengen auf die Bundeslade zur Sühnung der Personen des Hohepriesters und der Priester, das Hinsprengen vor die Bundeslade zur Sühnung und Reinigung des Allerheiligsten, als welches wie das übrige Heiligthum dadurch, dass es sich während des vergangenen Jahres nicht minder inmitten einer sündigen Priesterschaft als inmitten einer sündigen Gemeinde befand, auch durch die Sünden der Priesterschaft verunreinigt worden war [2]). Nachdem die Sühnung des Priesterstandes vollbracht war, verliess der Hohepriester das Heiligthum zum zweitenmal, gieng in den Vorhof zurück, schlachtete dort den durch das Loos hiezu bestimmten Bock als Sündopfer der Gemeinde, betrat mit dessen Blut das Allerheiligste zum drittenmal [3]) und sprengte das Blut in derselben Weise, wie er das Blut des Farren gesprengt hatte [4]). Die Bedeutung der doppelten Sprengung des Blutes von dem Ziegenbocke ist analog der doppelten Sprengung des Blutes von dem Farren: es wird zunächst die Sünde gesühnt, welche an der Gemeinde haftet, und dann die Unreinheit, welche von der Sünde der Gemeinde aus auch auf das in ihrer Mitte befindliche Allerheiligste übergegangen ist. An die Sühnung des Allerheiligsten, welcher Niemand auch nur im Heiligen beiwohnen durfte [5]), schloss sich die Sühnung des Heiligen [6]) und des Vorhofs, insbesondere des in dem Vorhof befindlichen Brandopferaltars an. Das Heilige wurde dadurch entsündigt, dass der

---

1) Lev. 16, 6. 11. 2) vgl. Lev. 16, 16ᵃ und *Kn.*, Lev. S. 486; *Kl*, Lev. S. 117; *Kurtz*, a. a. O. S. 340; *Oehler* a. a. O.

3) Hiemit steht Hebr. 9, 7 nicht im Wiederspruch; vgl. hierüber und über die Frage, wie oft der Hohepriester am Versöhnungstag in das Allerheiligste gegangen sei, *Bähr* II, 670; *Del.*, Hebräerbrief S. 367; *Oehler*, RE. XXI, 452 f. 4) Lev. 16, 15. 5) Lev. 16, 17; vgl. *Kl* z. d. St.; *Oehler* a. a. O. 6) Von der Sühnung des Heiligen handelt Lev. 16, 16ᵇ. Es gehört nämlich zu den sprachlichen Eigenthümlichkeiten von Lev. 16, dass hier mit קֹדֶשׁ stets das Allerheiligste bezeichnet wird (Vers 2. 3. 16. 17. 20. 23. 27; nur V. 33 מִקְדַּשׁ הַקֹּדֶשׁ), und mit אֹהֶל מוֹעֵד das Heilige (Vers 7. 16. 17. 20. 23. 33); vgl. auch die ἅπ. λεγ. גְּזֵרָה (V. 22) und עִתִּי (V. 21). In welcher Weise das Heilige gesühnt wurde, zeigt theils die Analogie der Sühnung des Brandopferaltars (V. 18. 19), theils erfahren wir es aus Ex. 30, 10.

Hohepriester zunächst von dem (wahrscheinlich zusammengeschütteten)[1]) Blute des Farren und des Bocks an die vier Hörner des Räucheraltares strich und dann davon mit dem Finger siebenmal auf ihn hinspritzte[2]). In derselben Weise wurde der Brandopferaltar im Vorhof entsündigt[3]). Hiemit war die eigentliche Sühnehandlung beendigt[4]). Was weiter geschah, hatte den Zweck, durch einen äusseren Akt zu versinnbilden, wie Jehova jetzt alle während des verflossenen Jahres begangenen Sünden und eingetretenen Unreinheiten als durch die geschehene Sühnung von Israel so völlig weggeschafft betrachten wolle, dass dieses fortan in keiner Weise mehr als mit ihnen behaftet und durch sie befleckt erscheinen solle[5]). Zu dem Ende stemmte der Hohepriester seine beiden Hände auf das Haupt des zweiten, nicht geschlachteten Ziegenbocks, zu einem Zeichen, dass er ihm mit aller Energie etwas zuwende oder auf ihn hinlege[6]). Was dieses nun sei, erhellt aus dem, was der Hohepriester weiter an ihm that: er bekannte über ihm alle Verschuldungen und Uebertretungen Israel's nach der ganzen Mannichfaltigkeit seiner Verfehlungen und legte sie ihm damit auf's Haupt. Mit ihnen bedeckt[7]) wurde der Bock

---

1) *Mischna*, Joma V, 4; vgl. auch *Maimonides* bei *Del.*, Hebräerbr. S. 756. 2) Nachdem die Sünde der Priesterschaft und der Gemeinde bereits im Allerheiligsten gesühnt worden ist, kann diese nicht an dem Räucheraltar und dem Brandopferaltar nochmals gesühnt werden; daher gilt, was an diesen geschieht, nur ihnen selbst und beziehentlich dem Heiligen und dem Vorhof. 3) Lev. 16, 18. 19. Gegen *Kn.* z. d. St.; *Del.*, Hebräerbr. S. 368 u. A., welche V. 18 auf den Räucheraltar beziehen, vgl. *Kl* z. d. St.; *Kurtz* a. a. O. S. 341 f.; *Oehler* a. a. O. S. 451; *v. Hofm.*, Hebräerbr. S. 319 (gegen Schriftb. II, 1. 288).

4) Lev. 16, 20. 5) Lev. 16, 21. 22.

6) vgl. oben S. 394.

7) So, nämlich von einem Bedecken mit den Sünden, welche ihm als eine Last zum Fortschaffen aufgelegt werden, wird wohl כַּפֵּר עָלָיו Vers 10 im Zusammenhalt mit Vers 20 f. zu verstehen sein. Denn wollte man den Ausdruck in der gewöhnlichen Bedeutung „ihn sühnen" oder „ihn entsündigen" fassen (so z. B. *Bähr* II, 684; *Hengstenberg* a. a. O. S. 171; *Diestel* a. a. O. S. 195; *Oehler*, RE. XXI, 451), so stünde dem entgegen, dass das Sündopferthier als solches rein ist und keinerlei Entsündigung bedarf; wollte

von einem bereitstehenden Mann in die Wüste, eine abgeschlossene [1]) Gegend, geführt, damit er sie von der Gemeinde weit wegtrage und sie nie mehr zu ihr zurückbringen könne, die Gemeinde ihrer also ganz und gar und für immer ledig gehe [2]). Da nun die

---

man dagegen erklären „Sühnhandlung über ihm vollziehen" (so z. B. *Kn.* u. *Kl* z. Lev. 16, 10; *v. Hofm.*, Schriftb. II, 1. 288 f.; *F. W. Schultz* a. a. O. S. 231 f.; *Kurtz* a. a. O. S. 357), so bleibt zu bedenken, dass ja nach V. 20 die Sühnung bereits vollzogen ist, bevor der zweite Bock zu dem, was mit ihm geschehen soll, herbeigebracht wird, und dass, sollte der Bock trotzdem durch den fraglichen Ausdruck als Mittel zu weiterer Sühnehandlung bezeichnet werden, statt לְכַפֵּר עָלָיו zu erwarten gewesen wäre לְכַפֵּר בּוֹ; dass aber, wie *Kl* S. 120 meint, die mit dem ersten Bock vollzogene Sühnung auf den zweiten übertragen worden sei, ist weder sachlich begründet — nicht die Sühnung wird auf ihn übertragen, sondern die Sünden, welche, weil sie jetzt gesühnt sind, auch aus der Gemeinde fortgeschafft werden sollen — noch könnte diess durch לְכַפֵּר עָלָיו ausgedrückt werden. Die Schwierigkeiten heben sich, wenn man כִּפֵּר Vers 10 in seiner auch sonst noch offen zu Tage tretenden allgemeinen Grundbedeutung fasst „überdecken, bedecken" und dann aus dem ganzen Zusammenhang, insbesondere aus Vers 20 f. entnimmt, dass das, womit der zweite Bock bedeckt wird, die wegzuschaffenden Sünden der Gemeinde sind.

1) Ueber den Ausdruck אֶרֶץ גְּזֵרָה vgl. *Kn.* und *Kl* z. Lev. 16, 22 gegen *Merx*, BL. I, 255: „ein gewisses Land".

2) Diejenigen Ausleger, welche in עֲזָאזֵל ein Nomen proprium entweder eines Dämon oder des Satans erblicken und daher die Sünden dem Asasel zugeschickt werden lassen, haben die verschiedensten Hypothesen über den Grund aufgestellt, warum sie gerade ihm zugeschickt werden. Nach *Kn.* S. 493 muss „der böse Asasel das ihm zugesandte Böse Israel's bei sich aufnehmen"; nach *F. W. Schultz* a. a. O. S. 230 ff. soll Asasel durch den ihm zugesandten Bock dahin abgefunden werden, dass er an ihm statt an Israel sein Recht übe; nach *Kl* S. 121 kommen die vergebenen Sünden Israel's zu Asasel als dem Vater aller Sünden zurück, damit einerseits er erkenne, dass er denen nichts anhaben könne, welche Vergebung ihrer Sünden gefunden haben, und damit andererseits Israel erkenne, dass die mit Sünde Beladenen im Reiche Gottes nicht bleiben können; ähnlich auch *Kliefoth*, d. ursprüngl. Gottesdienstordnung 2. A. I, 165 und *Kurtz* a. a. O. S. 359 f.; nach *Oehler* RE. XXI, 454 soll durch die Zusendung der Sünde Asasel abgefertigt und ihm erklärt werden, dass das versöhnte Volk mit ihm nichts zu schaffen haben wolle und von ihm nichts zu fürchten habe.

Gemeinde ihrer Sünden in Wirklichkeit bereits durch den als Sündopfer geschlachteten Bock, besonders durch die Verwendung des Blutes dieses Bockes, ledig geworden war, so hätte eigentlich auch vermittelst seiner die Handlung vollzogen werden müssen, durch welche Jehova die Gemeinde als von ihren Sünden freigeworden erklärte: denn die Sühnung der Sünden der Gemeinde und die Entledigung der Gemeinde von ihren Sünden sind nicht zwei verschiedene Vorgänge, sondern ein und dasselbe Geschehen, nur von verschiedenen Seiten aus oder unter verschiedenem Gesichtspunkt betrachtet. Da aber den getödteten Bock zur Darstellung auch der Thatsache zu verwenden, dass die Gemeinde durch die Sühnung ihrer Sünden derselben völlig ledig geworden, physisch nicht möglich war, so musste ein anderer Bock an des getödteten Stelle treten, um durch das, was an ihm und mit ihm geschah, nun auch noch die infolge der Sühnung eingetretene Entledigung der Gemeinde von ihren Sünden zu versinnbilden [1]. Insoferne bilden die beiden Böcke miteinander nur ein einziges Sündensühnungsmittel oder Sündopfer [2].

Bevor nun der Hohepriester zum Ausdruck der erneuerten, nur durch stets erneuerte Sündensühnung ermöglichten [3] Hingabe an Jehova die beiden Widder als Brandopfer schlachtete und sammt den Fettstücken der beiden Sündopferthiere (des Farren für sich und die Priesterschaft, des Ziegenbocks für die Gemeinde) auf dem Altare verbrannte, musste er erst im Heiligen die weissen linnenen Kleider ablegen, da er jetzt nicht mehr bis vor Jehova's Angesicht in das Allerheiligste vorzudringen hatte und daher ihrer jetzt nicht mehr bedurfte; und ferner musste er erst noch seinen Leib baden, da die Menge und Schwere der Sünde, mit deren Sühnung er eben beschäftigt war, verunreinigend auf ihn eingewirkt hat [4]. Von dem Fleisch der beiden Sündopfer durfte weder er noch ein anderer Priester geniessen, da es sich bei deren Opferung theils ausschliesslich theils wenigstens zugleich auch um die

1) Daher wird der zweite Bock vielfach nicht uneben als hircus redivivus bezeichnet; vgl. z. B. *Hengstenberg* a. a. O. S. 171; *Kurtz* S. 344; *Oehler*, RE. XXI, 454 f. 2) Lev. 16, 5 u. *Kn.* z. d. St.; *Bähr* II, 678 ff.

3) Lev. 16. 24. 4) Lev. 16, 23—25 u. oben S. 418 f.

Sühnung ihrer eigenen Sünden handelte und da ausserdem das Blut von diesen Opfern bis unmittelbar vor Jehova's Angesicht in das Allerheiligste gebracht worden war. Ihr Fleisch musste vielmehr mitsammt den Häuten und dem Unrath vor dem Lager verbrannt werden [1]). Derjenige aber, welcher die Leiber der beiden geschlachteten Sündopferthiere vor das Lager hinausgebracht hatte, musste als unrein geworden seine Kleider waschen und sich baden wie der, welcher den zweiten Bock in die Wüste geführt hatte [2]).

Als Jehova geheiligter Tag war der Versöhnungstag ferner gleich den Festtagen auszuzeichnen durch Veranstaltung religiöser Versammluug [3]) und durch Darbringung aussergewöhnlicher Opfer: diese letzteren bestanden in einem jungen Farren, einem Widder und sieben einjährigen Lämmern als Brandopfer mit den zugehörigen Speiseopfern, sowie einem Ziegenbock als Sündopfer [4]) und wurden jedenfalls erst nach völliger Beendigung der grossen Sühnehandlung dargebracht [5]).

Die zeitliche Nähe, in welcher der Versöhnungstag zu dem Hüttenfeste steht, hat vielfach die Annahme hervorgerufen, dass er eigentlich als eine Vorbereitung des Hüttenfestes gemeint sei und mit diesem ein Ganzes bilde [6]). Allein so richtig es ist, dass das Volk nur als ein versöhntes Jehova Fest feiern kann, und so natürlich es daher auch ist, dass der Versöhnungstag, wenn er überhaupt um die Zeit des Hüttenfestes zu begehen war, nicht nach, sondern vor diesem Feste angesetzt wurde, so ist doch einerseits in dem ganzen Ritus des Versöhnungstages nichts enthalten, wodurch auf das bevorstehende Hüttenfest hingewiesen würde, und bestimmt andererseits der Ritus des Hüttenfestes wie der Ritus der beiden anderen Dankfeste eine Reihe von Opfern, welche der Sühnung der Gemeinde zum Behufe der Festfeier dienen sollte [7]). Nicht

---

1) Lev. 16, 27 und oben S. 405. 2) Lev. 16, 26. 28; vgl. oben S. 418 f. 3) Lev. 23, 27; Num. 29, 7. 4) Num. 29, 8—11.

5) vgl. *Oehler*, RE. XXI, 452. 6) So *Ew.*, Alterth. 471 f.; *Hupfeld* a. a. O. II, 12; *F. W. Schultz* a. a. O. S. 230 f.; *Kl*, Arch. I, 355; Lev. S. 122; *Oehler*, RE. XXI, 447 f.; Theol. I, 511; *Dillmann*, BL. II, 268 f.; — anders dagegen *Kurtz* a. a. O. S. 336.

7) Num. 29, 12 ff.

um die Ermöglichung der Feier des Hüttenfestes handelte es sich am Versöhnungstag, sondern darum, dass die Gemeinde, welche sich durch die während des verflossenen Jahres in ihrer Mitte geschehenen Sünden als eine unheilige und darum ihres Berufes zum Volke Gottes unwürdige erwiesen hatte, dieser ihrer Sünden entledigt und hiedurch in ihrer auserwählten Stellung zu Jehova erhalten werde[1]). Daher sind auch nicht etwa bloss die ungesühnt gebliebenen Sünden Gegenstand der Sühnung am Versöhnungstage[2]), sondern schlechthin alle, weil sie eben alle eine thatsächlicher Beweis von der Unheiligkeit und Unwürdigkeit der Gemeinde sind[3]); daher kommt ferner die Sühnung des Versöhnungstages auch nicht sowohl den Einzelnen zu gute — ihre persönliche Verpflichtung zur Darbringung von Sünd- und Schuldopfern blieb davon unberührt —, sondern vielmehr der Gemeinde als solcher und den Einzelnen nur insofern, als sie Glieder dieser Gemeinde sind und sein wollen. Daher muss endlich auch am Versöhnungstage nicht blos die an der Gemeinde haftende Sünde, sondern auch die von da aus auf das Heiligthum übergegangene Unreinheit gesühnt werden, damit Jehova noch weiter inmitten der Gemeinde wohnen und die in seinem Wohnhaus dargebrachten Gaben gnädig aufnehmen könne. Dass aber diese grosse Sühnehandlung gerade auf den siebenten Monat verlegt ist, hat seinen Grund wohl weniger in dem sabbathlichen Charakter dieses Monats, als vielmehr darin, dass mit ihm das ökonomische oder bürgerliche Jahr zu Ende gieng, wesshalb auch in diesem Monat das Sabbathjahr und das Jobeljahr — das letztere am Versöhnungstage selbst — beginnen musste[4]). Dass aber gerade der 10. Tag dieses Monats zum Versöhnungstag bestimmt ist, dürfte wohl aus der symbolischen Bedeutung der Zehnzahl zu erklären sein[5]).

---

1) vgl. *v. Hofm.*, Schriftb. II, 1. 287. 2) so z. B. *Kn.*, Lev. S. 486. 3) Lev. 16, 16. 30; *v. Hofm.* a. a. O.; *Oehler*, RE. XXI, 446; *Kurtz* a. a. O. S. 335. 4) vgl. oben S. 432 f. u. Ex. 23, 16; 34, 22; Lev. 25, 22; *Credner*, der Prophet Joel S. 207 ff.

5) vgl. *Bähr* II, 673; *Kurtz*, a. a. O. S. 336; *Oehler* a. a. O. S. 448. — Bei Ezechiel wird der Versöhnungstag nicht erwähnt, dafür aber 45, 18—20 auf den Anfang des Nisan eine entsprechende Sühnehandlung angesetzt.

Zweiter Theil. Das Privatrecht.

Kap. 1. Das Familienrecht.

Wie auf dem gesammten Gebiete des Privatrechts die mosaische Gesetzgebung sich ziemlich enge an das Herkommen anschliesst und auf Einführung neuer Bestimmungen verzichtet, so insbesondere auf dem Gebiet des Familienrechts.

1) *Das eheliche Verhältniss.* Dem Israeliten ist die Ehe mit mehreren Frauen zwar gesetzlich gestattet [1]), doch scheint die Monogamie von vorneherein als das normalere Verhältniss gegolten zu haben [2]), wie sie denn auch je länger destomehr die Polygamie verdrängte [3]). Auch Nebenfrauen oder Kebsweiber erkennt das Gesetz an, obwohl es den Ausdruck Kebsweib (פִּלֶגֶשׁ, פִּילֶגֶשׁ) nicht gebraucht; es waren diess gewöhnlich gekaufte oder sonstwie leibeigen gewordene Mädchen oder kriegsgefangene Sclavinnen [4]), welche wie im Range, so auch in ihren Rechten unter den eigentlichen Gemahlinnen standen [5]). — Da das Gesetz nicht einmal die gleichzeitige Polygamie ausschliesst, so war selbstverständlich auch die successive Polygamie oder die Wiederverheirathung Verwittweter gestattet. — Bezüglich der Wahl der Frauen war dem gewöhnlichen Israeliten keine weitere Schranke gesetzt, als diejenige, welche das Gesetz gegen die Blutschande vorschrieb. Selbst mit Ausländerinnen, also Heidinnen, durfte er sich vermählen [6]); nur gilt als selbstverständlich, dass im Falle einer solchen Ehe, deren Gestattung doch immerhin nur eine Connivenz war, der Israelit darauf zu sehen hatte, dass hiedurch nicht Götzendienst eingeschmuggelt werde [7]). Daher wird die Verschwägerung mit den Kanaanitern von vorneherein unbedingt verboten [8]), und die Ehe mit Ausländerinnen überhaupt von den Israeliten der späteren Zeit als Versündigung wenigstens gegen die Tendenz des

---

1) Lev. 18, 18; Dt. 21, 15. 2) Gen. 2, 21 ff.
3) Prov. 12, 4; 18, 22; 19, 14; 31, 10 ff.
4) Ex. 21, 7—10; Dt. 21, 10—14. 5) Lev. 19, 20.
6) Dt. 20, 14; 21, 10 ff.; vgl. auch Num. 12, 1 ff.
7) vgl. Dt. 17, 17 u. 21, 12. 13. 8) Ex. 34, 15. 16; Dt. 7, 3. 4.

Gesetzes gemissbilligt [1]). — Der Priester ist in seiner Wahl insoferne beschränkt, als er weder eine Geschwächte noch ein entlassenes Eheweib heirathen darf [2]); dem Hohepriester ist ferner auch die Ehelichung einer Wittwe untersagt, er darf nur eine Jungfrau aus Israel zum Weibe nehmen [3]). — Eine Verpflichtung zur Heirath statuirt das Gesetz in zwei Fällen, nämlich 1) wenn ein Mann eine Jungfrau geschwächt hat [4]); und 2) wenn einem Mann sein in der Nähe wohnender Bruder ohne Kinder [5]) zu hinterlassen, aber mit Hinterlassung einer Wittwe stirbt. In letzterem Falle hat der überlebende Bruder die verwittwete Schwägerin zu ehelichen; der erstgeborene Sohn aus dieser Ehe gilt dann rechtlich als Sohn des verstorbenen Bruders, tritt in dessen Erbschaft ein und setzt sein Geschlecht fort [6]).

Ueber die Form der Eheschliessung enthält das Gesetz keine Bestimmung.

Während der Ehe hat die Frau von ihrem Manne eheliche Liebe, Nahrung und Kleidung zu beanspruchen [7]), kann aber ohne seinen Willen keine lästigen vermögensrechtlichen Verpflichtungen eingehen [8]).

Die Ehe kann — abgesehen von zwei Fällen besonderer Verschuldung [9]) — wieder aufgelöst werden. Zur Scheidung ist aber nur der Mann berechtigt, nicht die Frau. Grund zur Scheidung ist die Wahrnehmung von etwas physisch oder moralisch Widerwärtigem an der Frau [10]). Der entlassenen Frau muss ein Scheidebrief gegeben werden [11]); ist sie nur eine um Geld oder als Beute

---

1) Mal. 2, 11; Esr. 9 u. 10; Neh. 14, 23 ff.

2) Lev. 21, 7. 3) Lev. 21, 13. 14. 4) Ex. 22, 15. 16; Dt. 22, 28. 29. 5) vgl. *Kl* zu Deut. 25, 5 gegen *Kn.* z. d. St.

6) Dt. 25, 5 — 10 und *Kn.* z. d. St.; ferner Gen. 38, 8 ff.; Ruth. 4; Matth. 22, 24 ff.; *F. Benary*, de Hebraeorum leviratu. Berl. 1835; *G. M. Redslob*, die Levirats-Ehe bei den Hebräern. Leipzig 1836.

7) Ex. 21, 10. 8) Num. 30, 7 ff. 9) Deut. 22, 19. 29.

10) Dt. 24, 1 und zum Ausdruck עֶרְוַת דָּבָר vgl. Dt. 23, 15; über die verschiedene Auffassung dieses Ausdruckes schon bei den Alten vgl. die Commentare und *Rüetschi*, RE. III, 664 f.

11) Dt. 24, 1; vgl. den talmud. Tractat *Gittin* (גיטין) und *Surenhusius*, Mischna III, 322 ff.; *Lightfoot* zu Matth. 5, 31.

erworbene Leibeigene oder Sclavin, also ein Kebsweib, so erlangt sie mit der Entlassung die Freiheit und darf nicht an einen anderen Mann verkauft werden [1]). Die Wiederverheirathung mit der entlassenen Frau ist nur dann gestattet, wenn sie nicht inzwischen das Weib eines anderen Mannes geworden war [2]).

2) *Das Verhältniss von Eltern und Kindern.* Das Gesetz verlangt von den Eltern, dass sie ihre Kinder in der Furcht Jehova's, in der Kenntniss seiner Forderungen an Israel und seiner Grossthaten für Israel erziehen [3]). Den Kindern gilt die Forderung, dass sie ihren Eltern alle Ehrerbietung erweisen [4]). Nicht nur wörtliche oder thätliche Beleidigung der Eltern [5]), sondern auch schon beharrlicher Ungehorsam gegen ihre Ermahnungen [6]) wird mit dem Tode bestraft. Zur Verhängung der Todesstrafe ist aber richterlicher Spruch erforderlich, und die Execution muss von der ganzen Gemeinde vollzogen werden [7]). — Ausfluss der elterlichen Gewalt über die Kinder ist es, dass die noch unverheirathete Tochter ohne Vorwissen des Vaters keine rechtsgültige lästige Verpflichtung eingehen kann [8]), oder wenn nach dem vom Gesetz anerkannten Gewohnheitsrecht der Vater für seinen Sohn ein Weib erwerben [9]) und sogar seine Tochter einem anderen Israeliten als Leibeigene (Kebsweib) verkaufen kann [10]).

3) *Verhältniss von Herrschaft und Dienstboten* [11]). Das Gesetz

---

1) Ex. 21, 11 (vgl. auch V. 8, wo vorausgesetzt wird, dass noch kein ehelicher Umgang stattgehabt hat); Dt. 11, 14.

2) Dt. 24, 2—4. 3) Ex. 12, 26 f.; 13, 8. 14 f.; Dt. 4, 9; 6, 2. 7. 20 ff. 4) Ex. 20, 12; Lev. 19, 3; Dt. 5, 16; 27, 16.

5) Ex. 21, 15. 17; Lev. 20, 9. 6) Dt. 21, 18 ff.

7) Dt. 21, 19—21. 8) Num. 30, 4—6. 9) Ex. 21, 9.

10) Ex. 21, 7. 11) vgl. ausser den Commentaren zu den betreffenden Stellen *J. D. Michaelis*, MR. §. 123—129; *Saalschütz*, MR. S. 697 ff. (auch Arch. II, 240); *Schnell*, israel. Recht, S. 16 ff. 29 f.; *Kübel*, die soc. u. volkswirth. Gesetzgebung S. 70 ff.; *Winer*, RWB. II, 475 ff.; *Oehler*, RE. XIV, 464 ff.; *Hengstenberg*, Beitr. III, 438 ff.; *Riehm*, Gesetzgebung Mosis S. 72 f.; *Kleinert*, Deut. S. 55 ff.; *Ewald*, Alterthümer S. 280 ff.; *Kl*, Arch. II, 97 ff.; *M. Mielziner*, die Verhältnisse der Sclaven bei den alten Hebräern. Kopenhagen 1859; weitere Literaturangaben bei *Mielziner* S. 4 f.

kennt drei Gattungen von Dienstboten: Lohnarbeiter (שָׂכִיר), Leibeigene und Sklaven, welche auch wohl sämmtlich unter dem Gesammtnamen Knechte (עֲבָדִים) zusammengefasst werden. Als Grundregel des Verhaltens gegen die Dienstboten empfiehlt das Gesetz die Milde unter Hinweis auf die Erfahrung, welche Israel in Aegypten von der Lage Dienender gemacht hat[1]). Hiemit wird aber den Israeliten eine humanere Behandlung der Dienstboten zur Pflicht gemacht, als sie sonst im Alterthum Sitte war.

a) *Lohnarbeiter* kann sowohl ein in seinen Vermögensverhältnissen herabgekommener Israelit sein, als auch ein Fremder, welcher sich behufs Lohnerwerbs in Israel zeitweilig oder dauernd aufhält[2]). Das Recht seines Dienstherren ihm gegenüber beschränkt sich der Natur der Sache nach durch die zwischen beiden getroffene Miethsverabredung. Ausserdem ist der Lohnarbeiter selbständig und gehört nicht zum Hausgesinde des Dienstherren, darf daher auch nicht, wenn er für einen Priester arbeitet, wie das Hausgesinde desselben von dem Heiligen mitessen[3]). Da er arm[4]) und auf seinen Lohnerwerb angewiesen ist, so muss ihm noch am Abend sein Tagelohn ausbezahlt werden[5]).

b) *Leibeigene* — eine Mittelstufe zwischen Lohnarbeitern und Sclaven — konnten nur Israeliten sein. Abgesehen von dem Falle, dass ein Vater seine Tochter als Leibeigene (Kebsweib) verkaufte, wodurch sie aber die Rechte und Pflichten einer Gattin zweiten Ranges überkam, konnte das Verhältniss der Leibeigenschaft theils dadurch herbeigeführt werden, dass ein Israelit oder eine Israelitin infolge von Verarmung sich selbst an einen anderen Israeliten oder auch einen unter Israel lebenden Fremdling verkaufte[6]), theils dadurch, dass ein Dieb, welcher nicht die nöthigen Mittel zur Wiedererstattung besass, zwangsweise verkauft wurde[7]), theils

---

1) Dt. 5. 15; 15, 15; 16, 12. 2) Von heidnischen Lohnarbeitern ist Ex. 12, 45 zu verstehen. 3) Lev. 22, 10. 11.

4) Lev. 25, 6 wird er zu den Besitzlosen gerechnet.

5) Lev. 19, 13; Dt. 24, 14. 15. — Ueber Ex. 22, 13. 14 vgl. *Kl* gegen die von *Kn.* als wenigstens zulässig erachtete und in der *Zunz*'schen Bibel recipirte Erklärung dieser Stelle. 6) Lev. 25, 39. 47; Dt. 15, 12; Ex. 21, 2. 7) Ex. 22, 2.

endlich konnte es auf der Geburt von leibeigenen Eltern beruhen [1]). Dagegen scheint das Gesetz dem Gläubiger nicht das Recht zuzusprechen, den Schuldner oder dessen Kinder im Falle der Zahlungsunfähigkeit zu verkaufen [2]); und die Fälle, wo es dennoch geschah, werden als ungebührliche Härte beurtheilt [3]). Die Leibeigenen waren für die Dauer ihrer Leibeigenschaft altem Herkommen gemäss eigentlich Sclaven. Das Gesetz milderte aber ihre Lage, indem es verbot, ihnen eigentliche Sclavenarbeit (wohl persönliche Bedienung des Herrn) zuzumuthen und sie überhaupt wie Lohnarbeiter gehalten wissen wollte [4]). Sie sollten also wohl nur als Gehülfen beim Ackerbau, bei der Viehzucht und bei Betreibung von Gewerben verwendet werden und unterschieden sich von den Lohnarbeitern wohl nur dadurch, dass sie für die Zeit ihrer Dienstbarkeit zur Familie ihres Herrn gehörten, von diesem ernährt werden mussten, ihm stets zu Dienst gewärtig sein mussten und ihr Dienstverhältniss nicht kündigen konnten. Dagegen aber konnten sie auch während ihrer Leibeigenschaft wie der Lohnarbeiter Vermögen erwerben [5]). — Ein besonders weitgehendes Züchtigungsrecht scheint dem Herren gegen seinen israelitischen Leibeigenen nicht zugestanden zu haben, da dieser auch als Leibeigener doch immer ein Glied des Volkes Jehova's blieb und daher alle etwaigen Misshandlungen von Seiten seines Herrn nach dem Gesetz zu ahnden waren [6]). — Länger als sechs Jahre sollte das Verhältniss der Leibeigenschaft nicht währen [7]). Trat vor Ablauf der sechs Jahre ein Jobeljahr ein, so musste der Leibeigene bereits mit dessen Eintritt entlassen werden [8]). Auch inzwischen

1) Ex. 21, 4. 2) vgl. *Mielziner* S. 18; *Oehler*, RE. XIV, 466.

3) 2 K. 4, 1; Am. 2, 6; 8, 6; Neh. 5, 5—8.

4) Lev. 25, 39. 40. 42. 5) Lev. 25, 49.

6) Zum mindesten kamen auch dem israelitischen Leibeigenen, wie dem nichtisraelitischen Sclaven die Bestimmungen von Ex. 21, 26. 27 zu gute.

7) Ex. 21, 3; Dt. 15, 12. 8) Lev. 25, 10. 40. 41. 54. — Ein die Harmonistik ausschliessender Widerspruch zwischen den Bestimmungen von Lev. 25, 39—54 und denen von Ex. 21, 2—6; Dt. 15, 12—18 bestünde nur dann, wenn Lev. 25, 39—54 als selbständiges Gesetz über die Behandlung der Knechte gemeint wäre; allein nach dem Zusammenhang mit Lev. 25, 8—38 ist es lediglich ein Bestandtheil der Bestimmungen über das Jobel-

schon konnte er sich die Freiheit erschaffen, wenn ein Verwandter für ihn die Summe erlegte, welche er ausserdem noch bis zum Eintritt seiner gesetzlichen Entlassung durch Arbeit bei seinem Herrn abzuverdienen hatte, oder wenn sich seine eigenen Vermögensverhältnisse in dem Maasse besserten, dass er selbst zur Erstattung dieser Summe im Stande war [1]). Die Entlassung, welche nach 6 Jahren oder im Jobeljahr eintrat, erfolgte ohne weiteres Entgeld [2]), war sogar mit der Darreichung reicher Geschenke verbunden [3]) und erstreckte sich, im Falle der zu Entlassende verheirathet war, auch auf diejenigen Familienglieder, welche er in das Dienstverhältniss mitgebracht hatte [4]). War der zu Entlassende unverheirathet eingetreten, sein Herr aber hatte ihm während seiner Dienstbarkeit ein Weib gegeben und dieses ihm Kinder geboren, so verblieben diese in Dienstbarkeit [5]). Wollte er nun aber Weib und Kinder nicht verlassen, oder liess ihm Anhänglichkeit an seinen Herrn die Fortsetzung seines bisherigen Verhältnisses wünschenswerth erscheinen, so konnte er auch Zeit Lebens Leibeigener bleiben. In diesem Falle hatte der Herr den Knecht (die Magd) zunächst vor Gericht zu führen, damit hier seine Erklärung in Betreff seiner freiwilligen ewigen Dienstbarkeit constatirt werde, und ihn dann mit einer durch das Ohr gestossenen Pfrieme an seine Hausthüre oder den Thürpfosten anzuheften, zu einem Zeichen, dass er für immer zum Hause gehöre, gleichsam einen Theil des Hauses bilde, und zu stetem Gehorsam gegen des Hauses Eigenthümer verpflichtet sei [6]).

Sclaven im eigentlichen Sinne des Wortes konnten in Israel nur Leute nichtisraelitischer Abkunft sein [7]). Die Weiber und

---

jahr und will es nur angeben, von welcher Wirkung das Jobeljahr auf das Verhältniss der Dienstbarkeit sein solle. 1) Lev. 25, 47—53. Das Gesetz behält das Einlösungsrecht zwar nur für denjenigen israelitischen Leibeigenen vor, der sich an einen גֵּר verkauft hat; dass es aber nicht minder auch für denjenigen bestand, der sich an einen Israeliten verkauft hatte, ist darum anzunehmen, weil ausserdem die Verkaufung an Nichtisraeliten gleichsam prämiirt worden wäre. 2) Ex. 21, 2; Dt. 15, 12.

3) Dt. 15, 13—15. 18. 4) Ex. 21, 3; Lev. 25, 41.

5) Ex. 21, 4. 6) Ex. 21, 5. 6; Dt. 15, 16. 17.

7) Lev. 25, 44.

Kinder einer eroberten Stadt wurden zu Sclaven gemacht [1]). Ferner konnten Sclaven auch um Geld erworben werden von den Völkern ringsum und von den in Israel's Mitte wohnenden Fremdlingen [2]). Und endlich waren natürlich auch die Nachkommen der Sclaven eines Israeliten wiederum Sclaven [3]). Dagegen darf ein zu Israel entlaufener fremdländischer Sclave weder ausgeliefert noch auch bedrückt, also auch nicht wieder zur Sclaverei gezwungen werden [4]). — Da die Sclaven einen Bestandtheil des israelitischen Hauses bildeten, in dem sie lebten, so sollten sie beschnitten werden [5]), mussten aber dann auch in dem Maasse als Glieder der Familie behandelt werden, dass der Sclave eines Priesters sogar von der heiligen Mahlzeit seines Herrn mitgeniessen durfte [6]). Der Sabbath war auch für den Sclaven ein Ruhetag [7]), und nicht minder durfte er an der Freude und den Mahlzeiten der religiösen Feste Israel's Theil nehmen [8]). — Der Herr hat dem Sclaven gegenüber zwar das Recht der Züchtigung, dieses ist aber kein unbeschränktes. Tödtet er den Sclaven, so muss er als Mörder eines Menschen selbst getödtet werden [9]). Züchtigt er ihn mit dem Stocke so, dass er sofort seinen Geist aufgibt, so muss auch diess gerächt werden [10]). Tritt der Tod in solchem Falle erst ein oder zwei Tage später ein, so erfolgt zwar keine Strafe [11]); immerhin aber musste den Herrn vor allzu barbarischer Züchtigung seines Sclaven die Bestimmung warnen, dass der Sclave, wenn sein Herr ihm bei der Züchtigung eine Körperverletzung beibrachte, etwa ein Auge oder einen Zahn ausschlug, seine Freilassung zu beanspruchen hatte [12]). Ausser in diesem Falle konnte der Sclave

---

1) Deut. 20. 14; 21, 10 ff. vgl. Num. 31, 11. 17. 18. 26 ff.

2) Lev. 25, 44. 45. 3) Lev. 22, 11; vgl. zu יְלִיד בֵּיתוֹ Gen. 14, 14; 17, 12 f. 4) Dt. 23, 16. 17. 5) Gen. 17, 12. 13; Ex. 12, 44; auch die Verordnung Lev. 22, 11 setzt die Beschneidung voraus.

6) vgl. Lev. 22, 11 mit V. 10 und V. 12. — 1 Chr. 2, 34—36 wird berichtet, dass ein Sclave selbst die Erbtochter seines Herrn geheirathet und mit ihr das Geschlecht seines Herrn fortgepflanzt habe.

7) Ex. 20, 10; 23, 12; Dt. 5, 14. 15. 8) Dt. 12, 12. 18; 16, 11. 12. 14; vgl. Ex. 12, 44. 9) Ex. 21, 10; Lev. 24, 17. 21. 22.

10) Ex. 21, 20. 11) Ex. 21, 21.

12) Ex. 21, 26. 27.

niemals Anspruch auf Freilassung erheben[1]), und musste sich vorkommenden Falles auch Weiterverkauf gefallen lassen[2]); nur die Sclavin, welche von ihrem Herrn zum Kebsweib gemacht worden war, durfte nie verkauft werden, sondern musste, wenn ihr Herr keinen Gefallen mehr an ihr fand, entlassen werden[3]).

Kap. 2. Das Erbrecht.

Das Gesetz kennt nur ein Intestaterbrecht in Lineal- und Gradualerbfolge. Testamente im Sinne von letztwilligen Verfügungen über den Nachlass werden weder im Gesetz erwähnt, noch sind sie nach der Tendenz des israelitischen Gesetzes überhaupt zulässig, wie sie denn auch in der Zeit des alten Testamentes in Israel nicht vorgekommen zu sein scheinen[4]). Hinterlässt ein Vater Söhne, so treten diese in seinen gesammten Besitz ein, und zwar erhält der Erstgeborene doppelt so viel als ein jeder seiner Brüder für sich erhält[5]). Hienach müssen auch die Grundstücke unter den Brüdern vertheilt worden sein. Vertheilte der Vater noch bei Lebzeiten sein Besitzthum an seine Söhne, so durfte er nicht etwa einen besonders geliebten Sohn bevorzugen und auf ihn die Vorrechte des Erstgeborenen übertragen[6]). Für die ohne Erbe ausgehenden unverheiratheten Schwestern hatten ohne Zweifel die Brüder zu sorgen. Sind keine Söhne, sondern nur Töchter vorhanden, so erben diese die Hinterlassenschaft des Vaters zu gleichen Theilen[7]), sind aber verpflichtet, sich nur innerhalb ihres Stammes zu verheirathen, damit ihr angestammtes Besitzthum nicht

---

1) Lev. 25, 45. 46. 2) Lev. 25, 42; vgl. Ex. 21, 8; Dt. 21, 14.
3) Dt. 21, 14. 4) Ueber 2 S. 17, 23; 2 K. 20, 1 (Jes. 38, 1) vgl. *Saalschütz*, MR. S. 825 ff.; *Rüetschi*, RE. IV, 125 f. gegen *Ewald*, Alterth. S. 240; *Schrader*, BL. II, 138. — Aus Spr. 17, 2 folgt nicht die Möglichkeit, dass ein Knecht statt des Sohnes zum Erben eingesetzt werde (vgl. *Delitzsch* z. d. St.) und in Spr. 30, 23 ist nicht von einem Ueberkommen des Nachlasses der verstorbenen Frau durch die Magd die Rede (vgl. *Hitzig* und *Zöckler* z. d. St.). 5) Dt. 21, 7. Gegen *Ew.*, Alterth. S. 339; *Schrader*, BL. II, 137 u. A., welche annehmen, dass der älteste Sohn zwei Drittel des ganzen Nachlasses erhalten habe, vgl. 1 Chr. 5, 1. 2 und *Saalschütz*, MR. S. 820 f. 6) Dt. 21, 15. 16. 7) Num. 27, 1—8.

an einen anderen Stamm übergehe[1]). Hinterlässt ein Mann weder Söhne noch Töchter oder Enkel u. s. w., so geht sein Besitzthum auf seine Brüder über, oder in Ermangelung solcher auf seine Vaters-Brüder, oder in Ermangelung auch dieser auf seinen nächstfolgenden Blutsfreund[2]).

Kap. 3. Kauf und Darlehen (Obligationenrecht).

Ueber die Form des Kaufs und Verkaufs enthält das Gesetz keine Bestimmungen. Abgesehen von einem besonderen Falle, in welchem es die schlechthinige Unzulässigkeit des Verkaufs ausspricht — das Feld des Stadtbezirks der Levitenstädte darf nämlich überhaupt nicht verkauft werden[3]) —, geht es nur darauf aus, die Wirkung des Verkaufs in Bezug auf den Familiengrundbesitz einzuschränken. Während bewegliches Gut durch Verkauf in den ewigen Besitz des Käufers übergeht, besteht dagegen für den Verkauf des Grundbesitzes die Rechtswohlthat der Einlösung[4]). Wer ein Haus in einer ummauerten Stadt verkauft, hat ein Jahr lang das Recht, es vermittelst Zurückerstattung der Kaufsumme wieder an sich zu bringen[5]); den Leviten wird für ihre verkauften Häuser in Levitenstädten ein fortwährendes Einlösungsrecht zugestanden[6]). Das gleiche Recht wird jedem Israeliten gewährt, wenn er sein nicht in einer ummauerten Stadt gelegenes Haus oder seinen Landbesitz verkauft hat; macht er von diesem Rechte aus irgend einem Grunde keinen Gebrauch, so geht es — und zwar als eine Art sittlicher Pflicht — sogar auf seine Blutsverwandtschaft über[7]). — Bezüglich des Rückfalls des verkauften Grundbesitzes im Jobeljahre vgl. oben S. 342. 433. — Ueber die Verpflichtung zu Redlichkeit in Handel und Wandel vgl. oben S. 355.

Die Bestimmungen des Gesetzes über Darlehen ruhen sämmtlich auf der Voraussetzung, dass Darlehen nicht behufs kaufmännischer Unternehmungen, sondern behufs Linderung vorhandener Noth begehrt werden. Es fordert daher von dem Israeliten, dass

1) Num. 36, 1—12. 2) Num. 27, 9-11. 3) Lev. 25, 34.
4) Lev. 25, 23. 24. 5) Lev. 25, 29. 30. 6) Lev. 25, 32. 33.
7) Lev. 25, 25—28. 31.

er sich zu Darlehen gerne bereit finden lasse[1]), und verbietet, unter welcher Form es auch sei, von den Israeliten Zinsen zu nehmen[2]). Wenn dagegen das Gesetz ausdrücklich gestattet, von dem Ausländer (נָכְרִי) Zins zu erheben[3]), so geschieht diess wohl nicht bloss darum, weil die Ausländer unbedenklich auch von den Israeliten Zins nahmen[4]), auch nicht bloss darum, weil das Darlehen bei einem Ausländer[5]) weniger sicher stand, sondern vor allen Dingen, weil anzunehmen stand, dass wenn der Angehörige eines fremden Volkes bei einem Israeliten etwas borgte, diess infolge von Handelsverbindungen und zu kaufmännischen Zwecken geschehe[6]). — Zur Sicherung des Darlehens ist es zwar gestattet, sich von dem Schuldner ein Pfand geben zu lassen[7]), nur darf dabei in keiner Weise mit Härte verfahren werden. Daher verordnet das Gesetz, dass der Darleihende nicht in die Wohnung des Schuldners gehe, um sich aus seiner Habe ein Pfand auszusuchen, sondern sich von dem Schuldner ein von diesem gewähltes oder mit ihm vereinbartes Pfand auf die Strasse herausbringen lasse[8]); ferner wird bestimmt, dass nie die zum Leben nothwendigen Utensilien, wie Handmühle und Mühlstein[9]) oder das Kleid einer Wittwe[10]) als Pfand genommen werden dürfen, und wer sich etwa von Jemandem das Obergewand hat als Pfand geben lassen, muss es noch vor Sonnenuntergang zurückstellen[11]), womit faktisch auch dessen Abpfändung untersagt ist[12]). — Dass der Schuldner das Entlehnte zurückzugeben hat, versteht sich von selbst; sogar wenn es ihm ohne sein Verschulden abhanden kommt, hat er den Werth zu erstatten, es sei denn dass der Entleihende bei dem unverschuldeten Verlust zugegen war, oder dass das betreffende Object nicht sowohl verliehen, als vielmehr vermiethet war[13]). Das

---

1) Dt. 15, 7—11; vgl. Lev. 25, 35. 2) Ex. 22, 24; Lev. 25, 35—37; Dt. 23, 20. 3) Dt. 23, 21. 4) so *F. W. Schultz*, *Schröder* z. Dt. 23, 21. 5) Ueber den Unterschied von נָכְרִי und גֵּר vgl. Dt. 14, 21. 6) vgl. Dt. 15, 6; 28, 12.

7) Dt. 15, 8; 24, 10. 11. 8) Dt. 24, 10. 11.

9) Dt. 24, 6. 10) Dt. 24, 17. 11) Ex. 22, 25. 26; Dt. 24, 12. 13. 12) vgl. *F. W. Schultz* zu Dt. 24, 12. 13.

13) Ex. 22, 13. 14. — Das Miethen fällt unter den Gesichtspunkt des Kaufens auf bestimmte Zeit.

Rückforderungsrecht des Gläubigers wird ferner dadurch beschränkt, dass er im Sabbathjahr oder dem je siebenten Jahre als dem Jahre gottwohlgefälliger Ruhe keine Schuld von einem Israeliten eintreiben darf[1]). Dass dagegen von dem Ausländer auch in diesem Jahre die Schuld beigetrieben werden darf[2]), beurtheilt sich in derselben Weise, wie die Berechtigung zur Zinsforderung an ihn.

Dritter Theil. Das Völker- und Kriegsrecht.

Obwohl ausser Israel keines unter allen Völkern der Erde Jehova kennt und ihm dient, so spricht doch das Gesetz Israel weder die Pflicht noch auch nur das Recht zu, sie zu bekriegen und auszurotten, oder sie mit Waffengewalt zur Verehrung Jehova's zu zwingen[3]). Das Gesetz erkennt somit die Existenz aller um Israel her wohnenden Heiden als vor Gott berechtigt und von Israel zu respectirend an.

Daher geht es auch bei seinen Bestimmungen über das Kriegswesen durchweg von der Voraussetzung aus, dass Israel nach der Einnahme des ihm verheissenen Landes keinen Eroberungskrieg führen werde, sondern lediglich ab und zu durch Feindseligkeit der anderen Völker zum Kriege genöthigt sein werde[4]). Eben hieraus erklärt es sich aber auch, dass es kein stehendes Heer in Israel schafft, sondern nur eine Volksmiliz einrichtet. Kriegsdienstpflichtig ist jeder männliche Israelit vom 20. Lebensjahre an[5]), mit Ausnahme der Angehörigen des Stammes Levi[6]) so wie desjenigen Israeliten, welcher vor noch nicht Jahresfrist ein Weib genommen hat[7]). Wie lange die Kriegsdienst-

1) Dt. 15, 1—3. 9; vgl. *Schultz*, *Kn.*, *Kl* z. d. St.; *Bähr*, Symbolik II, 570 f.; *Saalschütz*, MR. S. 162 f. darüber, dass kein gänzlicher Erlass der Schuld im Sabbathjahr angeordnet wird, sondern bloss ein zeitweiliger Verzicht auf ihre gewaltsame Eintreibung. 2) Dt. 15, 3.

3) Das Gebot, die Kanaaniter und Amalekiter auszurotten, hat in besonderen Versündigungen dieser Völker ihren Grund, vgl. oben S. 331 f. und S. 260 f.; Dt. 25, 17—19. 4) Num. 10, 9; Dt. 20, 1. 3. — Dt. 2, 4—23. 5) Num. 1, 4; 26, 2. 6) Num. 1, 47—50; 2, 33; indess ist den Angehörigen des Stammes Levi die freiwillige Theilnahme am Kriege auch nicht gerade untersagt, vgl. 1 Chr. 27, 5. 6.

7) Dt. 24, 5; nicht völlig eins mit dem Dt. 20, 7 vorgesehenen Falle.

pflichtigkeit währte, ist nicht ganz sicher; wahrscheinlich bis zum 50. Lebensjahre [1]). Zog nicht die ganze zum Waffendienst verpflichtete Mannschaft, sondern nur ein Theil derselben in den Krieg, so hatte wohl nach der Intention des Gesetzes jeder Stamm ein gleiches Contingent zu stellen [2]). — War nun in einem gegebenen Falle die aufgebotene Mannschaft beisammen, so sollte sie zunächst der Priester zur Furchtlosigkeit und zum Vertrauen auf Jehova ermahnen [3]). Dann hatten diejenigen Beamten, deren Sache die Aushebung war, vor die Ausgehobenen hinzutreten und diejenigen wieder zu entlassen, welche sich ein Haus gebaut und es noch nicht eingeweiht hatten, oder einen Weinberg gepflanzt und ihn noch nicht gelöst hatten [4]), oder sich mit einem Weibe verlobt und es noch nicht heimgeführt hatten, oder endlich sich als furchtsam und verzagten Herzens bekannten [5]). Hierauf wurden von eben diesen Beamten die Anführer für die einzelnen Theile des Heeres bestellt [6]), nämlich die Obersten über je 1000, 100 und 50 Mann [7]). Nun endlich begann der Auszug, wobei von den Priestern die beiden silbernen Trompeten des Heiligthums geblasen werden sollten, um hiedurch das Bekenntniss abzulegen, dass die Ausziehenden im Vertrauen auf Jehova's Hülfe in den Kampf ziehen [8]). So lange die Ausziehenden in einem Lager beisammen lebten, musste aufs sorgfältigste Bedacht genommen werden auf Reinhaltung des Lagers, indem Jehova selbst, der Heilige und Reine, unsichtbar in dem Lager gegenwärtig war [9]). Hatte das Heer sich einer feindlichen Stadt zu bemächtigen, so sollte sie zuerst zur freiwilligen Uebergabe aufgefordert werden [10]). Kam sie der Aufforderung nach, so wurden ihre Bewohner am Leben

---

1) So *Jos.* ant. III, 12. 4 im Anschluss an die Dienstzeit der Leviten, Num. 4, 3. Nach Anderen dehnte sich die Kriegsdienstpflichtigkeit bis zum 60. Lebensjahre aus nach Lev. 27, 3; vgl. auch *Saalschütz*, MR S. 655.

2) Num. 31, 1—5. 3) Dt. 20, 1—4. 4) Die Lösung geschah erst im 4. Jahre, vgl. Lev. 19, 23—25. 5) Dt. 20, 5—8.

6) Dt. 20, 9 und für die angegebene Auffassung vgl. *Kn.* u. *Kl* z. d. St.; *Michaelis*, MR. §. 176 gegen *F. W. Schultz* z. d. a. St. und *Saalschütz*, MR. S. 667. 7) vgl. Num. 31, 14. 48; 1 S. 9, 12; 17, 18; 22, 7; 2 S. 18, 1. 4; 2 K. 1, 9. 11. 13; 11, 4. 15. 8) Num. 10, 8. 9.

9) Dt. 23, 10—15; vgl. Num. 5, 1—4. 10) Dt. 20, 10.

erhalten und nur Israel frohndienst- und tributpflichtig gemacht[1]). Ausserdem wurde zur Belagerung und Bestürmung geschritten. Während der Belagerung war es verboten, die Fruchtbäume des Gebietes der betreffenden Stadt niederzuhauen, um sich daraus Belagerungswerkzeug anzufertigen; denn nicht mit den Bäumen, sondern mit den Bewohnern der Stadt wird der Krieg geführt[2]). Wird die belagerte Stadt endlich erobert, so sollen alle waffenfähigen Männer mit dem Schwert getödtet, dagegen die Weiber, die Kinder, das Vieh und die übrige Habe als gottgeschenkte Beute betrachtet werden[3]). Weiber und Kinder wurden zu Sclaven gemacht. Wollte ein Israelit sich eine der erbeuteten Frauen zum Weibe (Kebsweibe) nehmen, so musste diese sich zuvor entnationalisiren und in ihrer ganzen äusseren Erscheinung mit ihrer Vergangenheit brechen; um die Losreissung von ihrer Vergangenheit aber auch innerlich in ihrem Gemüthe vermitteln zu können, musste ihr eine Frist von einem Monat gewährt werden. Erst nach Ablauf dieser Frist, durfte der Israelit sie ehelichen[4]). — Sind, wie wahrscheinlich, die Anordnungen, welche Mose für die aus der Schlacht gegen die Midianiter Heimkehrenden traf[5]), als normativ auch für die Zukunft gemeint, so hatte das Heer nach seiner Rückkehr aus dem Kriege sich, seine Kriegsgefangenen, seine Kleider, Waffen und Geräthe zunächst den Bestimmungen des Gesetzes über die Wiederaufhebung der Unreinheit zu unterwerfen, welche für Personen und Sachen aus der Berührung eines Leichnams erwächst[6]). Hierauf wurde die Beute, wahrscheinlich nur die Kriegsgefangenen und das Vieh, zu gleichen Theilen an die aus dem Feldzug Zurückgekehrten und an die nicht in den Krieg Ausgerückten vertheilt[7]). Von der ersteren Hälfte war aber vor der Aushändigung an die Einzelnen der 500ste Theil als Abgabe an Jehova für die Priester[8]), von der letzteren Hälfte der 50ste Theil für die Leviten[9]) in Abzug zu bringen.

---

1) Dt. 20, 11. 2) Dt. 20, 19. 20. 3) Dt. 20, 12 — 15.
4) Dt. 21, 10 — 14. 5) vgl. oben S. 329 f.
6) vgl. Num. 31, 10 — 24 mit Num. 19, 11 — 20.
7) Num. 31, 26. 27. 8) Num. 31, 28. 29.
9) Num. 31, 30.

Fünfter Abschnitt. Die Eroberung und Vertheilung Kanaan's.

L. König, ATliche Studien. I: Authentie des Buches Josua. Meurs 1836. *G. A. Hauff*, Offenbarungsglaube und Kritik der bibl. Geschichtsbücher am Beispiele des Buchs Josua in ihrer nothwendigen Einheit dargethan. Stuttg. 1843. *J. J. Stähelin*, die Eroberung und Vertheilung Palästina's durch Josua (St. u. Kr. 1849 S. 349 ff.). *Himpel*, Selbständigkeit, Einheit und Glaubwürdigkeit des Buches Josua (theol. Quartalschrift 1864 S. 385 ff. 1865 S. 227 ff.).

Mit dem Ende der dreissigtägigen Todtenklage um Mose [1]) gieng auch die auf dem Wege von Aegypten nach Kanaan zu verbringende vierzigjährige Strafzeit zu Ende. Daher erhielt jetzt Josua, der Sohn Nun's, aus dem Stamme Ephraim [2]), der langjährige Diener und nunmehrige Nachfolger Mose's in Führung des Volkes, den Befehl, mit Israel über den Jordan nach Kanaan zu ziehen [3]).

Da alsbald nach Ueberschreitung des Jordans der Kampf gegen die Kanaaniter beginnen musste, so hielt Josua es für wünschenswerth, sich zuvor noch über deren Wehrkraft und Kampfeslust zu vergewissern, um hienach die geeigneten Maassregeln für die Einwanderung in ihr Land und den in Aussicht stehenden Krieg treffen zu können. Zu dem Ende sandte er von Schittim aus zwei Kundschafter in das Westjordanland und befahl ihnen, insbesondere über die Verhältnisse Jericho's, der nächstgelegenen kanaanitischen Stadt jenseits des Jordans und von diesem nur 60 Stadien entfernt [4]), sichere Kunde einzuziehen. Diese begaben sich geraden Weges nach Jericho, wo sie des Abends anlangten und, um die Bewohner der Stadt über ihre wirklichen Absichten zu täuschen, in dem an die Stadtmauer angrenzenden Hause einer Buhldirne Namens Rahab einkehrten. Trotz dieser Vorsicht hatte aber ihre Ankunft doch sofort Verdacht erregt; der König gab den Befehl zu ihrer Verhaftung. Allein Rahab, welche aus der Kunde von dem wunderbaren Durch-

---

1) vgl. oben S. 336. 2) Der Name יְהוֹשֻׁעַ wird schon Neh. 8, 17 zu יֵשׁוּעַ verkürzt, ebenso dann bei den LXX und im NT *'Ιησοῦς*. Wenn die LXX den Namen des Vaters Josua's durch *Ναυή* wiedergeben, so geht diess zurück auf eine Aussprache נֵוָן statt נוּן; vgl. *Ew.*, Gesch. II, 324.

3) Jos. 1, 1—9. 4) vgl. *Jos.* ant. V, 1. 4; bell. jud. IV, 8. 3.

zuge Israel's durch das rothe Meer und von den raschen und vernichtenden Siegen über die beiden amoritischen Könige Sihon und Og die Ueberzeugung gewonnen hatte, dass Kanaan's Götter nicht im Stande seien, das Land vor einer Eroberung zu schützen, benützte die Gelegenheit, sich von den zukünftigen Herren des Landes dereinst Verschonung auszuwirken. Nachdem sie die Kundschafter anfänglich versteckt und die Häscher des Königs durch ein falsches Vorgeben getäuscht hatte, liess sie die ersteren gegen das Versprechen, sie selbst und all ihre Angehörigen bei der Eroberung Jericho's verschonen zu wollen, des Nachts durch das in die Stadtmauer gebrochene Fenster ihres Hauses in's Freie herab. Diese eilten nun, da die von dem Könige zu ihrer Verfolgung ausgesandten Männer sich ostwärts nach dem Jordan gewendet hatten, westwärts in das nachmalige Gebirge Juda's, hielten sich dort drei Tage lang versteckt, kehrten dann über den Jordan zu Josua zurück und überbrachten ihm die Nachricht, dass die Kanaaniter in höchstem Grade entmuthigt seien [1]).

Nunmehr gab Josua dem Volke den Befehl, sich bereit zu halten und namentlich sich mit den nöthigen Speisevorräthen [2]) zu versehen, um binnen drei Tagen über den Jordan zu ziehen; zugleich ermahnte er die $2^1/_2$ Stämme, welchen Mose auf ihre Bitte das Ostjordanland als Erbbesitz zugesagt hatte, der von ihnen übernommenen Verpflichtung eingedenk zu bleiben und ihre Brüder in der Eroberung des verheissenen Landes zu unterstützen [3]). Am folgenden Morgen, dem Morgen des zweiten jener drei Tage, brach er mit dem ganzen Volke von Schittim auf und lagerte sich dicht am Ufer des Jordans [4]). Gegen Abend liess er der Gemeinde kund

1) Jos. 2, 1—24. 2) Der Befehl, für die nöthige Zehrung zu sorgen, setzt nicht im Widerspruch mit 5, 11. 12 voraus, dass damals kein Manna mehr fiel; vielmehr ist an Beschaffung der nöthigen Fleischnahrung und Herstellung des erforderlichen Gebäckes aus Manna oder Getreide zu denken. Nur von dem unverarbeitet aufbewahrten Manna wird Ex. 16, 20 gesagt, dass es am nächsten Tage ungeniessbar geworden sei.

3) Jos. 1, 10—18. 4) Jos. 3, 1. Die Zeitangaben in 1, 11; 2, 16. 22; 3, 1. 2 lassen sich allerdings scheinbar mit *Kl*, Jos. S. 17 f.; *Himpel*, theol. Quartalschrift 1865 S. 231 f. und Aelteren dahin harmonisiren, dass Josua zuerst beabsichtigte, in 3 Tagen über den Jordan zu ziehen

thun, in welcher Weise am nächsten Morgen die Durchschreitung des Flusses erfolgen solle [1]). In der Nähe von Jericho giebt es mehrere Furthen, auf welchen der Jordan bei gewöhnlichem Wasserstande ohne Gefahr durchwatet werden kann [2]); diese Furthen aber bei hohem Wasserstande zu passiren ist ein Wagniss,

---

(1, 11), durch die verzögerte Rückkehr der Kundschafter aber (2, 16. 22) am Aufbruch von Schittim verhindert wurde, daher erst am Tage nach deren Rückkunft von Schittim aufbrach (3, 1) und nun nochmals weitere 3 Tage am Ufer des Jordans verweilte (3, 2). Indess wird Josua gewiss nicht so unvorsichtig gewesen sein, dem Volke den dritten Tag als Termin des Durchzugs zu bestimmen, bevor er noch die Gewissheit hatte, dass dieser Termin auch inne gehalten werden könne. Dazu kommt, dass sich nicht absehen liesse, wesshalb Israel am Ufer des Jordans nochmals 3 Tage lang verweilt haben sollte. Vollends unnatürlich ist die Annahme von *Hengstenberg*, Gesch. II, 196. 199 f., dass Josua zwar nach der Aussendung, aber noch vor der Rückkehr der Kundschafter die Worte von 1, 11 sollte gesprochen und die Ueberschreitung des Jordans dann doch erst vier Tage nach der Aufforderung von 1, 11 sollte stattgefunden haben. All diesen Schwierigkeiten ist nur durch die Anerkennung zu entgehen, dass 2, 1—3, 1 einer anderen Quelle entnommen ist, als das unmittelbar Vorangehende und Folgende; wird diess aber anerkannt, dann hat die oben im Texte versuchte Harmonisirung den Vorzug der weitaus grösseren Natürlichkeit (so auch *König*, ATliche Studien S. 4 f.). 1) Jos. 3, 2 ff. Bezüglich der Zeitbestimmung darf als sicher angenommen werden, dass in 3, 2 dieselben drei Tage gemeint sind wie in 1, 11; zwar glaubt *Kl* in diesem Falle 3, 2 den Artikel vor יָמִים erwarten zu sollen, allein gegen den hebräischen Sprachgebrauch, vgl. Richt. 11, 39; Jes. 23, 15; Ez. 29, 13. Die drei Tage aber sind nach bekannter Rechnungsweise (vgl. z. B. 2 K. 18, 9. 10; Matth. 12, 40; 27, 63; Mc. 8, 31) so zu zählen, dass sie eigentlich nur aus einem ganzen Tage und den Bruchtheilen zweier weiteren Tage bestehen: der erste Tag war der, an welchem Josua die Weisung von 1, 10 ff. gab; der zweite der, an welchem der Zug von Schittim an das Jordanufer statt hatte; der dritte endlich der, an welchem die Durchschreitung des Jordan erfolgte. Da nun die Kundmachung von 3, 2 ff. einerseits in die Zeit nach der Ankunft an dem Jordanufer (3, 1) und andererseits noch in den Tag vor der Durchschreitung des Flusses (3, 5) fällt, so muss sie auf den Abend des zweiten Tages angesetzt werden. Dem steht der Ausdruck מִקְצֵה שְׁלֹשֶׁת יָמִים in 3, 2 nicht entscheidend entgegen, da hiemit nur ein *zu Ende der dreitägigen Frist* bezeichnet sein will. 2) Richt. 3, 28.

welches sich nur Helden zutrauen dürfen [1]). Damals nun, als Israel den Durchzug zu unternehmen hatte, war gerade die Zeit der beginnenden Ernte und der Wasserstand ein so hoher, dass sogar die Ufer überfluthet waren [2]). Bei einem solchen Wasserstande hatten es zwar die Kundschafter unternehmen können, auf einer Furth das jenseitige Ufer zu erreichen [3]); für eine Volksmenge von zwei Millionen Seelen aber, welche zu einem grossen Theile aus Weibern und Kindern bestand und zahlreiche Heerden nebst anderweitigem Besitze mit sich führte, war diess ein Ding der Unmöglichkeit [4]). Sollte daher Israel dennoch gerade zu dieser Zeit in das Westjordanland einwandern, so musste sein Gott ihm den Weg dahin in wunderbarer Weise bahnen [5]). In Vorbereitung hierauf erhielt Josua die Weisung, dem Volke bekannt zu geben, dass am nächsten Morgen die Priester [6]) mit der Bundeslade ihren Fuss in das Wasser des Jordans setzen sollen, dass der Fluss alsdann auf eine weite Strecke hin austrocknen werde, und nun die Gemeinde den Durchzug vorzunehmen, dabei aber sich stets 2000 Ellen von den mitten im Jordanbett mit der Bundeslade verweilenden Priestern entfernt zu halten, also das Jordan-

---

1) 1 Chr. 12, 15. 2) Jos. 3, 15. 3) Jos. 2, 1. 7. 23.

4) Gegen *v. Lengerke*, Kenaan S. 621; *Ew.*, Gesch. II, 346 f.; *Kn.* z. Jos. 3, 17. 5) Nach *Nöldeke*, Untersuchungen S. 95, wäre die Erzählung von dem Durchzug durch den Jordan nur „ein Reflex der alten Sage vom Durchgang durch's Schilfmeer"; ebenso lassen auch *v. Lengerke*, Kenaan S. 621; *Ew.*, Gesch. II, 346 f.; *Bunsen*, Bibelwerk V, 485 f. Israel auf Furthen den Jordan passiren und den Durchzug erst hinterher von der Sage zu einem Wunder ausgestaltet werden. 6) Nur da, wo es sich während der Wüstenwanderung um die einfache Weiterbringung der Bundeslade handelte, wurde sie, nachdem sie von den Priestern sorgsam eingehüllt war, von dem levitischen Geschlechte der Kehâthiten getragen (vgl. oben S. 290); wo sie dagegen als der irdische Thronsitz Jehova's an eine bestimmte Stelle gebracht werden soll, damit seine Gegenwart von da aus allmächtig walte, wo es sich also darum handelte, durch Herzubringung der Bundeslade die Gegenwart Jehova's an einem bestimmten Orte in sonderlicher Weise zu veranschaulichen, wurde sie von den Priestern getragen, als welche allein sich ungefährdet Ihm nahen durften; vgl. Jos. 6, 6; 1 K. 8, 3. 4 mit Num. 4, 5—15; *F. W. Schultz*, Deuteronomium S. 70 f.; *Kl*, Deuteronomium S. 553; *Himpel*, theol. Quartalschr. 1864. S. 400.

bett um 2000 Ellen südlicher zu passiren habe[1]). Diese wunderbare Wegbahnung sollte ausser zur Einführung Israel's in das

1) Jos. 3, 3 ff. Gewöhnlich versteht man die Angaben des Buches Josua in Cap. 1 und 3 dahin, dass Israel nach seinem Aufbruch von Schittim sich in einiger Entfernung, mindestens einer Entfernung von 2000 Ellen, vom Jordanufer gelagert habe, dann am Tage des Durchzugs die Bundeslade 2000 Ellen weit direct westwärts bis in die Mitte des Jordans vorangezogen sei und nun die ganze Gemeinde an der Bundeslade vorüber durch das Jordanbett auf das westliche Ufer vorgerückt sei. Diese Auffassung lässt sich indessen mit den Terrainverhältnissen nur schwer in Einklang bringen. Die Ebene zwischen dem Westabhange des Belkâgebirges und dem östlichen Jordanufer ist nur zwei Stunden breit. In dieser Ebene lagerte Israel während seines mehrmonatlichen Aufenthaltes in Schittim. Da nun dasselbe eine Menschenmenge von etwa 2 Millionen Seelen zählte, so muss das am Fusse des Belkâgebirges aufgeschlagene Lager sich tief in die Jordanebene hinein erstreckt haben. Von dem Ende des Lagers bis an das Ufer des Jordans kann kaum weiter als eine Stunde gewesen sein. Hätte sich nun Israel, als es am Tage vor dem Durchzuge nach 3, 1 von Schittim an den Jordan zog, immer noch 2000 Ellen d. i. etwa eine halbe Stunde von dem Ufer entfernt gelagert, so wäre es an jenem Tage nur eine halbe Stunde weit nach Westen vorgerückt. Wozu aber dann überhaupt der Aufbruch an diesem Tage? Ungleich näher liegt es daher, in 3, 1 die Aussage zu finden, dass Israel sogleich bis an das Ufer des Jordans gezogen sei und hier sich gelagert habe. Dann kann aber der in 3, 4 enthaltene Befehl, zwischen der Gemeinde und der Bundeslade eine Distanz von 2000 Ellen eintreten zu lassen, nicht dahin verstanden werden, dass die Bundeslade 2000 Ellen in westlicher Richtung voranziehen, hierauf mitten im Jordan stille stehen und die Gemeinde auf demselben Wege ihr folgen und an ihr vorüberziehen solle (vgl. hiegegen auch 3, 4[b]), sondern nur dahin, dass sich die Bundeslade entweder nach Norden oder nach Süden um 2000 Ellen von dem äussersten Ende des Lagers entfernen und dann in das Jordanbett begeben, der Durchzug der Gemeinde daher entweder in südlicher oder in nördlicher Richtung um 2000 Ellen von der im Jordanbett verweilenden Bundeslade entfernt stattfinden solle. So gross aber soll bei dem Durchzuge die Distanz zwischen der Bundeslade und dem Volke sein, damit sich das letztere in dem unebenen, von Lachen zurückbleibenden Wassers durchzogenen Jordanbette die geeignetsten und trockensten Stellen auswählen könne (3, 4[b]). Fraglich könnte demnach nur noch erscheinen, ob die Bundeslade nördlich oder südlich von dem Durchzugsort der Gemeinde im Jor-

verheissene Land weiter auch dazu dienen, Josua gleich von vorneherein als den gottverordneten Nachfolger Mose's in der Führung Israel's zu beglaubigen [1]); sie sollte ferner dem Volke eine Bürgschaft dafür sein, dass Jehova, wie er es durch seine Macht in das verheissene Land eingeführt habe, so auch dessen derzeitige Bewohner vor ihm vertreiben und es ihm zum Besitze übergeben werde [2]); und sie sollte endlich die Kanaaniter den Angriffen Israel's gegenüber entmuthigen [3]).

Am nächsten Morgen, dem Morgen des letzten jener drei Tage, und zwar am 10. Nisan [4]), erfolgte der Durchzug in der dem Volke angekündigten und ihm vorgeschriebenen Weise. Sobald die Priester, welche die heilige Lade trugen, mit ihrem Fuss den Jordan berührten, theilte sich das Wasser bei Adam, wahrscheinlich der heutigen Furth Damije, ostnordöstlich von dem Karn Sartabe (Zarthan) [5]): die Wasser nördlich von Adam stauten sich und standen fest wie ein Damm, die Wasser südlich von Adam flossen in das todte Meer ab. Nachdem so das Jordanbett von Adam bis zum todten Meere ausgetrocknet war, zogen die Priester mit der Bundeslade in die Mitte des Flussbettes und standen hier so lange still, bis das ganze Volk etwa eine halbe Stunde südlicher den Durchzug vollendet hatte; alsdann stiegen auch sie das westliche Ufer hinan, und sofort begannen die bei Adam aufgestauten Wasser sich in Bewegung zu setzen, in gewohnter Weise das Flussbett zu füllen und sogar auch die Ufer wieder zu überfluthen [6]). Zur bleibenden Erinnerung an diese wunderbare Gottesthat errichtete Josua an der Stelle des Jordanbettes, wo die Priester während des Durchzugs des Volkes stille gestanden waren, zwölf Steine [7])

---

danbette still hielt. Erwägt man indess, dass der Jordan von Norden nach Süden fliesst und dass infolge des Eintrittes der Bundeslade in das Jordanbett die Wasser sich weit nordwärts von dem Durchzugsorte des Volkes staueten (vgl. 3, 16), während die Entfernung von diesem Durchzugsorte bis zum todten Meere äusserst gering war, so wird es kaum einem Zweifel unterliegen, dass die Bundeslade nicht südlich, sondern nördlich hievon im Jordan stand.

1) Jos. 3, 7; 4, 14. 2) Jos. 3, 10. 3) Jos. 5, 1. 4) Jos. 4, 19. 5) vgl. *van de Velde*, Memoir pg. 354; *Kn.* und *Kl* z. Jos. 3, 16; anders *Thenius* z. 1 K. 4, 12; 7, 46. 6) Jos. 3, 14—17; 4, 10—18. 7) Jos. 4, 9.

und befahl er ferner, dass je ein Mann aus jedem der zwölf Stämme je einen Stein von derselben Stelle des Jordans auf das westliche Ufer mitnehmen solle, um an dem ersten Lagerplatze des Westjordanlandes ebenfalls ein Denkmal zu errichten [1]).

Israel stand jetzt als ein freies Volk auf seinem eigenen, von seinem Gotte ihm vorlängst verheissenen Grund und Boden; die Schmach der langjährigen in Aegypten erduldeten Knechtschaft war völlig von ihm abgewälzt; daher nannte es den Ort, wo es zum ersten Mal im Ostjordanland Lager schlug und für eine Reihe von Jahren sich ansiedelte, Gilgal d. i. Abwälzung [2]). Er lag östlich und zwar wahrscheinlich etwas nordöstlich von Jericho, ungefähr 10 Stadien von diesem entfernt [3]),

Wenige Tage nach Durchschreitung des Jordans war zum ersten Male das Passahfest in Kanaan zu feiern [4]). An dieser

1) Jos. 4, 1—8. 20—24. Die Angaben über die zwei Denkmäler gehören, wie schon der lose Zusammenhang der Erzählung in Jos. 4 zeigt, verschiedenen Quellen an, schliessen sich aber nicht gegenseitig aus, sondern sind beide gleicher Weise festzuhalten (gegen *Ew.*, Gesch. II, 346 f.; *Bleek*, Einleitung S. 315). Denn in 4, 9 hebt der Erzähler ausdrücklich hervor, dass die Steine des im Jordan errichteten Denkmals sich noch bis auf diesen Tag dort befinden; sie müssen daher noch zu seiner Zeit bei niedrigem Wasserstande sichtbar gewesen sein. Dass aber daneben nicht auch noch von der Errichtung eines Denkmal's auf dem Westjordanufer hätte berichtet werden können, wenn diess nicht eine damals allgemein angenommene Thatsache gewesen wäre, bedarf keines Beweises.

2) Jos. 5, 9. Diese Stelle sowie der Name Gilgal bezieht sich nicht auf die hier vollzogene Beschneidung der noch Unbeschnittenen unter dem Volke (so z. B. noch *Bunsen* z. d. St.; *Ew.*, Alterthümer S. 126 f.; *H. Schultz*, ATliche Theologie I, 226), auch nicht in der abgeschwächten Weise, wie *Hengstenberg*, Gesch. II, 207; *v. Lengerke*, Kenaan S. 627; *Kl* z. d. a. St.; *Oehler*, Theologie I, 292 f., annehmen, sondern auf die Abwälzung der Schmach, welcher sich die Israeliten als Knechte in Aegypten ausgesetzt sahen; vgl. *Kn.* z. d. a. St. — Zu der Behauptung, dass der Name Gilgal in anderer Weise zu erklären, nämlich entweder im Sinne von Grenzort (so *v. Lengerke* a. a. O. S. 31. 625) oder von Kreis (so *Kn.* z. Jos. 15, 7) zu fassen sei, fehlt es an einem zureichenden Grunde; vgl. auch *Del.*, Gen. S. 383.

3) vgl. Jos. 4, 19; *Jos.* ant. V, 1. 4; *Ew.*, Gesch. II, 344; *Kl* z. Jos. 5, 9.

4) vgl. Jos. 4, 19 mit 5, 10 und oben S. 434 ff.

Feier durfte sich nur derjenige betheiligen, welcher die Beschneidung an sich hatte vollziehen lassen [1]). Da nun während der Wüstenwanderung die Beschneidung unterblieben war [2]), jetzt aber, nachdem die mit dem erstmaligen Passah begonnene Erlösung aus Aegypten zu ihrem letzten Abschluss gekommen war, das Passahfest wieder von dem ganzen Volke gefeiert werden sollte, so musste Josua auf Gottes Befehl zuvor noch an den in der Wüste Geborenen die Beschneidung nachholen [3]). Hierauf wurde das Fest zur bestimmten Zeit abgehalten. Mit dem Tage des Festes, von welchem an nach der Vorschrift des Gesetzes der Genuss des neuen Getreides gestattet war [4]), hörte der bisherige Mannaregen auf und war Israel darauf angewiesen, sich von dem Bodenertrage Kanaan's zu ernähren [5]).

Die nächste Aufgabe, welche Israel jetzt oblag, war die Eroberung des Landes und die Ausrottung seiner Bewohner. Bevor es sich ihr aber unterzog, erschien Josua ein Mann mit einem gezückten Schwerte in der Hand [6]). Auf Befragen erklärte er, dass er der Fürst des Heeres Jehova's sei. Josua sollte hiedurch vergewissert werden, dass jetzt die Zeit gekommen sei, wo nach dem

1) vgl. Ex. 12, 44. 48.

2) vgl. oben S. 310 Note 7. Aus der Unterlassung der Beschneidung während der Wüstenwanderung ergiebt sich, dass auch das Passahfest in dieser Zeit nicht von dem ganzen Volke in allen seinen Gliedern hatte gefeiert werden können.

3) Jos. 5, 2—8. Die gegen die Geschichtlichkeit dieser Erzählung erhobenen Bedenken (vgl. z. B. *Kn.*, Josua S. 359) können als begründet nicht anerkannt werden. Abgesehen von Josua und Kaleb gab es damals in Israel keine Männer, welche älter gewesen wären, als 60 Jahre. Von den 600000 Männern im Alter von 20—60 Jahren aber waren alle diejenigen, welche 40 Jahre und darüber zählten, bereits in Aegypten beschnitten worden (Jos. 5, 5). Beschnitten waren somit damals von dem israelitischen Heere ungefähr 200000—250000 Mann. Diese genügten aber vollständig, um nicht nur das Lager gegen einen etwaigen Angriff der unter sich nicht verbündeten Kanaaniter zu schützen, sondern auch die Beschneidung an ihren noch nicht beschnittenen Genossen zu vollziehen und die Passahlämmer zum Fest zu schlachten. Das der Beschneidung folgende mehrtägige Unwohlsein (vgl. Gen. 34, 25) war für die Neubeschnittenen kein Hinderniss, an der Passahmahlzeit Theil zu nehmen.

4) vgl. oben S. 438. 5) Jos. 5, 10—12. 6) Jos. 5, 13—15.

Willen seines Gottes der Kampf gegen die Kanaaniter zu beginnen habe. Wenn dann der Fürst des Heeres Jehova's Josua befahl, seine Schuhe auszuziehen, weil der Ort, wo er ihm gegenüber stehe, heilig sei, so sollte Josua hieraus erkennen, dass in diesem Engelfürsten Jehova selbst gegenwärtig sei, um für sein Volk zu streiten. Damit aber auch das ganze Volk von vorneherein dessen thatsächlich überführt werde, dass es das Gelingen der Eroberung des verheissenen Landes nicht sich selbst und seiner eigenen Kraft, sondern dem gnädigen Willen seines Bundesgottes zuzuschreiben habe [1]), durfte es das nahegelegene Jericho, die erste Stadt, deren Eroberung in Angriff genommen werden musste, nicht infolge einer aushungernden Belagerung und eines sich daran anschliessenden Sturmangriffes einnehmen, sondern musste sich dieselbe vielmehr durch Jehova's wunderbare Machtwirkung gleichsam in die Hand geben lassen [2]). Sechs Tage hintereinander soll Josua täglich einmal mit dem gesammten Heere die Stadt in feierlich ernster Stille [3]) umkreisen und dabei die Bundeslade unter Vorantritt von sieben in das Horn stossenden Priestern den Zug in dessen Mitte [4]) begleiten lassen; am siebenten Tage aber soll er die Umkreisung der Stadt siebenmal wiederholen, die Priester bei der letzten Umkreisung ihre Hörner anhaltend blasen und das Heer alsdann ein mächtiges Schlachtgeschrei erheben; hierauf werde die Mauer Jericho's von selbst zusammenstürzen und nun solle das Volk in die Stadt eindringen. Es war eine That des Glaubensgehorsams [5]), dass Josua und das Volk diesen nach seinem ersten Eindruck befremdlichen Befehl vollzogen. Ihr Glaubensgehorsam aber ward damit gelohnt, dass beim siebenten Umzug während des siebenten Tages

1) vgl. Ex. 23, 22. 23. 27. 28; Dt. 1, 41. 42; 7, 1. 2. 17—24; 9, 1—3; 11, 23—25.
2) Jos. 6. Dass nach der dermaligen Erzählung der Zusammensturz der Mauern Jericho's lediglich durch Jehova's Machtwirkung erfolgte, wird auch von *v. Lengerke*, Kenaan S. 631, und *Ew.*, Gesch. II, 349, nicht verkannt, obwohl sie denselben in Wirklichkeit nur die Folge des ersten ernstlichen Angriffs der Eroberer sein lassen. Durchaus gegen den klaren Wortlaut des Textes verstösst es dagegen, wenn *Hengstenberg*, Gesch. II, 212, behauptet, es sei blosses Missverständniss, wenn man meine, dass durch den Text „unbedingt jedes Thun Israel's bei dem Sturze der Mauern ausgeschlossen“ werde.
3) Jos. 6, 10.
4) Jos. 6, 7. 9. 13.
5) vgl. Hebr. 11, 30.

die göttliche Zusage sich verwirklichte und die Mauern in der That zusammenbrachen. Da Jericho die erste Stadt war, welche Israel in dem Lande seines Erbes in Besitz nahm, so wurde sie als Erstlingsgabe Jehova geheiligt und zu dem Ende Bannung an ihr vollzogen [1]): das erbeutete Metall wurde dem Schatz des Heiligthums übergeben, ferner mit Ausnahme Rahab's und ihrer väterlichen Familie [2]) alles Lebendige in der Stadt an Menschen und Vieh getödtet, die Stadt selbst aber verbrannt und ein Fluch auf den gelegt, welcher sie als Festung wiederherstellen würde [3]). Als sich aber Achan [4]) aus dem Stamme Juda an den mit dem Banne belegten Kostbarkeiten der eroberten Stadt vergriff [5]), liess Jehova zur Warnung für die Zukunft das Volk sofort erfahren, wie strenge er auf gewissenhafte Ausführung jeder verhängten Bannung halte: er betrachtete die ganze Gemeinde als behaftet mit der Verschuldung des ungestraft in ihrer Mitte lebenden Achan [6]) und versagte daher der nächsten Unternehmung, welche gegen die westnordwestlich von Jericho gelegene Stadt Ai gerichtet war, anfänglich den Erfolg [7]). Erst nachdem die Versündigung durch Ausrottung des Missethäters und seines ganzen Hauses gesühnt war [8]), durfte Israel hoffen, auch dieser Stadt

---

1) vgl. oben S. 421 f. 2) vgl. Jos. 2, 12—21 mit 6, 17. 22. 23. 25. Nach Matth. 1, 5 wurde Rahab die Gemahlin des Salma oder Salmon (vgl. Ruth 4, 20 f.; 1 Chr. 2, 11) und eine Ahnfrau Jesu. Andere jüdische Traditionen über Rahab siehe bei *Lightfoot*, horae hebr. ad Matth. 1, 5; vgl. ferner Hebr. 11, 31; Jak. 2, 25. 3) vgl. Jos. 6, 26 mit Dt. 13, 17; ferner einerseits 1 K. 16, 34, andererseits Jos. 18, 21; Richt. 3, 13; 2 S. 10, 5. 4) Nach 1 Chr. 2, 7 lautet der Name Achar, ohne Zweifel mit Rüchsicht auf Jos. 6, 18; 7, 24. 25 umgelautet.

5) Jos. 7, 1. 21. 6) vgl. Jos. 6, 18; 7, 1. 11. 12.

7) Jos. 7, 1—5. Der Misserfolg des Unternehmens gegen Ai bildet einen scharfen Contrast mit der Leichtigkeit der Eroberung Jericho's. Israel sollte hieraus lernen, dass ihm die Eroberung Kanaans nur dann gelingen könne, dann aber auch mit Leichtigkeit gelingen werde, wenn es das Verhältniss zu seinem Bundesgotte ungetrübt erhalte.

8) Jos. 7, 6—26. Mit Achan wird auch seine ganze Familie und sein ganzer Viehstand getödtet und dann zusammen mit seinem Zelte, seinem Besitz und dem entwendeten Banngut auf Jehova's ausdrücklichen Befehl (7, 15) verbrannt, weil die Sünde Achan's sich als Unreinheit alle dem an-

Herr zu werden. Josua machte sich des Morgens früh mit dem ganzen Heere auf[1]), zog durch den Wady en-Nawâïme westwärts in das Gebirge und langte etwa bei einbrechender Nacht Ai gegenüber auf dem nördlichen Ufer des Wady el-Matjâh an. Während er hier mit der Hauptwaffe des Heeres vorläufig Halt machte, liess er noch während der Nacht einen Hinterhalt von 5000 Mann westlich vorrücken und sich im Rücken der Stadt Ai, zwischen dieser und Bethel, lagern und gab ihm die Weisung, am nächsten Morgen, wenn die Hauptmasse des israelitischen Heeres durch eine verstellte Flucht die Bewohner Ai's aus der Stadt gelockt haben würde, sich dieser zu bemächtigen und sie anzuzünden. Im weiteren Verlauf der Nacht setzte Josua dann über den W. el-Matjâh und näherte sich des Morgens der Stadt[2]). Sobald

---

heftete, was mit ihm in Berührung kam, ohne gegen seine Sünde zu reagiren. Ohne Mitwissen seiner Familie hätte er das entwendete Banngut nicht in seinem Zelte verbergen können. Wäre seine Familie nicht der Mitwissenschaft und Hehlerei schuldig gewesen, so würde sie ohne Zweifel von der Strafe ebensowenig mitbetroffen worden sein, als seiner Zeit die Kinder Korah's von dem Gerichte über ihren Vater mitbetroffen wurden (vgl. Num. 26, 11 mit 16, 32. 33). 1) Der Ausdruck „das ganze Kriegsvolk" in Jos. 8, 1 erhält seine natürliche Beschränkung durch die damalige Lage der Dinge. Ein grosser Theil der waffenfähigen Mannschaft musste selbstverständlich zum Schutze des wahrscheinlich befestigten Lagers in Gilgal zurückbleiben (vgl. hiezu oben S. 330 Note 7). Es ist daher nur an das gesammte unter diesen Umständen verfügbar bleibende Kriegsvolk zu denken im Gegensatz zu dem in 7, 2—4 erwähnten Bruchtheile.

2) Jos. 8, 1—13. Nach der dermaligen Gestalt der Erzählung von den Vorbereitungen für die Eroberung Ai's liegt eine andere Auffassung dieser Vorgänge nicht ganz ferne. Es scheint, als hätte Josua schon von Jericho aus bei Nacht einen Hinterhalt von 30000 Mann in den Westen der Stadt Ai abgesandt (V. 3), wäre dann die Nacht noch im Lager zu Gilgal verblieben (V. 9), am nächsten Morgen aber mit der Hauptmasse des Heeres nach Ai aufgebrochen (V. 10) und hätte nun in der folgenden Nacht von seinem Standorte im Norden Ai's aus nochmals einen Hinterhalt von 5000 Mann in den Westen von Ai abgeordnet (V. 11—13). Allein hiegegen erhebt sich eine Reihe schwerwiegender Bedenken. Schickte Josua den Hinterhalt von 30000 Mann desshalb gerade zur Nachtzeit von Jericho aus, damit er in der Dunkelheit unbemerkt an seinen Bestimmungsort komme, so hätte er dort in der Frühe des Morgens eintreffen und einen ganzen Tag

der König von Ai das israelitische Heer gewahrte, wagte er einen Ausfall. Die Israeliten ergriffen alsbald in südöstlicher Richtung

---

und eine ganze Nacht zwischen Bethel und Ai sich versteckt halten müssen. Wie ist es aber möglich, dass eine Armee von 30000 Mann sich in der Nähe einer feindlichen Stadt 24 Stunden verborgen halten konnte? Selbst eine Armee von 5000 Mann wäre dazu nicht im Stande. Und welchen Zweck hätte der 24stündige Aufenthalt des Hinterhalts in seinem Versteck vor beginnender Action gehabt? Wozu endlich hätte Josua den Hinterhalt von 30000 Mann in der folgenden Nacht noch um weitere 5000 Mann verstärkt, während doch die Bewohner von Ai, Männer und Frauen zusammen, nicht mehr als 12000 Seelen waren (V. 25)? Unter diesen Umständen geben auch *Himpel*, theol. Quartalschrift 1864 S. 403 f. und *Kl*, Josua S. 62 f. unbedenklich zu, dass, wie schon *L. König*, ATliche Studien S. 34, schüchtern vermuthet hat, in V. 12 derselbe Hinterhalt gemeint sei, wie in V. 3, und dass in letzterem Verse die Zahlangabe 30000 (ל) aus ursprünglichem 5000 (ה) verderbt sei. Richtig wird ferner von *Kl* a. a. O. und *Himpel* a. a. O. Jahrg. 1865 S. 251 f. erkannt, dass bereits in V. 3 der Aufbruch von Gilgal und in V. 9 das Nachtlager Josua's in der Nähe von Ai berichtet sein will. Wenn dann aber beide Ausleger in V. 10. 11 eine Angabe darüber erblicken, was am nächsten Morgen weiter geschah, so wird diess durch V. 11^{b}. 13^{b}. 14^{a} zurückgewiesen. Denn für's erste liesse sich nicht einsehen, warum sich Israel, nachdem es bereits die Nacht in der Nähe von Ai verbracht hatte (V. 9) und am frühen Morgen von seinem nächtlichen Lagerplatze aufgebrochen war (V. 10), nach V. 11^{b} nochmals in der Nähe von Ai, und zwar auf dem der Stadt gegenüberliegenden Höhenzuge, sollte gelagert haben; und zum zweiten hätte es alsdann unmöglich doch noch in der Nacht das Thal zwischen diesem seinem letzten Lagerplatze und der Stadt passiren (V. 13^{b}) und am frühen Morgen vor den Mauern Ai's sich zeigen können (V. 14^{a}). Die ganze Erzählung wird nur dann verständlich, wenn man annimmt, dass sich V. 3—9 und V. 10—13 parallel laufen und verschiedenen Quellenschriften entnommen sind (gegen *Kn.* und *Schrader*, welche nur V. 12. 13 einer anderen Quellenschrift zutheilen); V. 10 bezieht sich somit auf denselben Aufbruch von Gilgal wie V. 3; ferner V. 12 auf die Aussendung desselben Hinterhaltes wie V. 3; endlich V. 13^{b} auf dieselbe Nacht wie V. 3^{b}. 9^{b}. An der Darstellung seiner ersten Quelle V. 3—9 liess sich der Verfasser unseres Buches Josua nicht genügen, weil sie, ausführlich in dem Bericht über die Aussendung des Hinterhaltes, rasch über den Zug nach Ai hinweggieng; daher fügte er in V. 10—13 noch die Darstellung einer zweiten Quellenschrift an, welche über den Zug nach Ai ausführlicher berichtete.

die Flucht und lockten hiedurch ihre Verfolger weit weg von der Stadt. Als ihnen diess gelungen war, erhob Josua seinen Wurfspiess in der Richtung nach der Stadt hin. Auf dieses Zeichen, von welchem der Hinterhalt wohl durch aufgestellte Posten unterrichtet wurde, brach derselbe aus seinem Versteck hervor, bemächtigte sich der wehrlos daliegenden Stadt und zündete sie an. Nunmehr wandte sich das israelitische Hauptheer von neuem und mit Ernst zum Angriff. Leicht gelang es ihm jetzt, die Mannen des Königs von Ai, welche durch die Wahrnehmung der aus ihrer Vaterstadt zum Himmel aufsteigenden Lohe völlig entmuthigt wurden, aufzureiben. Aber nicht früher liess Josua seinen als Zeichen zum Angriff fortwährend ausgestreckten Wurfspiess sinken, als bis sämmtliche Bewohner von Ai, männliche wie weibliche, 12000 an Zahl, niedergemacht waren [1]). Nur des Viehes und der Beute an leblosem Gute wurde geschont und beides von den Israeliten, wie fortan auch bei der Eroberung der übrigen Städte des Landes stets geschah [2]), in eigenen Besitz genommen [3]). Mit Ai fiel ihnen ohne Zweifel auch das nahe gelegene Bethel in die Hände, dessen Kriegsmannschaft von dem Könige von Ai nach dem ersten vergeblichen Angriff Israel's auf seine Stadt als Hülfstruppe herangezogen worden zu sein scheint [4]).

Nachdem Israel durch die Eroberung der Städte Jericho, Ai und Bethel angefangen hatte, in dem ihm verheissenen Lande festen Fuss zu fassen, liess es sich Josua angelegen sein, in Gehorsam gegen den Befehl Mose's [5]) auch sofort das von nun an

1) Jos. 8, 13—26. 28. 29. Auch in diesem Theile der Erzählung wird Verschiedenheit der Quellenschriften angenommen werden müssen; denn nachdem der Beginn des Widerstandes der Israeliten zuerst in V. 20 damit motivirt war, dass die Verfolger bei der Wahrnehmung des Brandes von Ai den Muth verloren und die Verfolgung aufgaben, wird er in V. 21 damit motivirt, dass Josua und sein Heer aus dem von Ai aufsteigenden Rauche die Einnahme der Stadt durch den Hinterhalt erschlossen.

2) Jos. 11, 4. 3) Jos. 8, 27. 4) Jos. 8, 17; vgl. 12, 16. Wenn Richt. 1, 22—26 erzählt wird, dass Bethel nach Josua's Tode von den Ephraimiten erobert worden sei, so ist anzunehmen, dass die Kanaaniter sich in der Zwischenzeit dort wieder angesiedelt hatten. Bei den LXX fehlen übrigens die Worte „und Bethel" Jos. 8, 17. 5) Dt. 11, 29. 30; 27, 1 ff.; vgl. oben S. 333 f.

in diesem Lande geltende Recht zu proclamiren und Israel auf dessen Beobachtung zu verpflichten [1]). Zu dem Ende musste er zuvörderst die Bewohner des mittleren Kanaan, zwischen Ai und Sichem, bekriegen und, soweit sie nicht etwa flüchteten [2]), deren Macht brechen [3]). Bei der unter den Kanaanitern herrschenden Zersplitterung und bei der, wie es scheint, nur geringen Anzahl von festen Städten in jener Gegend [4]) muss ihm diess in kurzer

---

1) Jos. 8, 30—35. Die Erzählung von 8, 30—35 durchbricht allerdings den Zusammenhang, indem sich 9, 1. 3; 10, 1 unmittelbar an Kap. 6 und 8, 1—29 anschliessen, und ist daher wohl sicher aus anderer Quelle geflossen als die Erzählungen der letztgenannten Kapitel, nämlich aus einer Quelle, welche sich über die Thaten Josua's im mittleren Kanaan weiter verbreitete. Indess besteht darum doch kein genügender Grund, mit *Kn.* S. 390 f.; *Fay*, Josua S. 69 an der Geschichtlichkeit von 8, 30—35 zu zweifeln. Das dermalige Buch Josua erzählt, abgesehen von der Eroberung Jericho's und Ai's, eigentlich nur die Eroberung des südlichen (Kap. 10) und des nördlichen Kanaan (11, 1—15), übergeht dagegen die Eroberung des mittleren Theiles des Landes zwischen Jerusalem (12, 10) und Thirza (12, 24). Da nun nicht wohl zu bezweifeln ist, dass Josua auch in diesem Theile die Macht der Kanaaniter, soweit sie für Israel gefährlich werden konnte, brach (vgl. hiefür auch בָּהָר in 9, 1), so fragt sich eigentlich nur, wann diess geschehen sei. Die nächstliegende Annahme wird dann aber die sein, dass es im Anschluss an die Eroberung der im mittleren Kanaan gelegenen Städte Ai und Bethel (12, 16) geschah; und diess erscheint um so wahrscheinlicher, wenn man bedenkt, dass sich Josua hiedurch den Vortheil verschaffte, die im Norden und die im Süden wohnenden Kanaaniter von einander zu isoliren und eine etwaige spätere Verbindung derselben zu gemeinsamem Widerstande gegen Israel so gut wie unmöglich zu machen. Nachdem nun bei der Eroberung des mittleren Kanaan auch die Gegend von Sichem den Israeliten in die Hände gefallen war, war diess für Josua, selbst wenn er bis dahin noch nicht daran gedacht hätte, eine Mahnung, den Befehl Mose's zu vollziehen und das fortan in Kanaan geltende neue Recht öffentlich aufzurichten.

2) Für grosse Entmuthigung der Kanaaniter spricht z. B. Jos. 2, 9 ff. 24; 5, 1; 9, 9 ff. 24; vgl. S. 488 Note 3.

3) vgl. *Kn.* S. 391; *Himpel* a. a. O. Jahrg. 1864 S. 411.

4) In dem Verzeichniss von Kap. 12 werden ausser Ai und Bethel keine von Josua eroberten Städte des mittleren Kanaan erwähnt. Vielleicht auch, dass die Städte in jener Gegend nur zum geringeren Theile monarchisch verfasst waren und daher auch keine rechte Concentrirung der Streitkräfte

Zeit und ohne besondere Kraftanstrengung gelungen sein. Hierauf zog er mit der ganzen Volksgemeinde, den Weibern und Kindern und den Fremdlingen, welche sich an Israel angeschlossen hatten[1]), nach Sichem, errichtete nach Vorschrift des Gesetzes einen Altar auf dem Berge Ebal, verzeichnete daselbst das Gesetz auf kalkgetünchte Steine, las es der Gemeinde vor, liess die Gemeinde dessen Beobachtung feierlich angeloben[2]) und kehrte dann mit ihr wieder in das feste Lager nach Gilgal in der Jordanebene zurück[3]).

Während Josua die Bewohner der eroberten Städte des mittleren Kanaan ohne Zweifel ebenso ausrottete, wie er es mit den in seine Hände fallenden Bewohnern des südlichen und nördlichen Kanaan that[4]), wussten sich die hevitischen[5]) Bewohner von vier Städten des mittleren Kanaan, nämlich des republikanisch verfassten[6]) Gibeon und der mit ihm verbündeten Städte Kephira, Beëroth und Kirjath-Jearim[7]), welche sämmtlich im Westen einer von Jerusalem nach Bethlehem gezogenen Linie lagen, durch schlaue Täuschung Israel's vor einem gleichen Geschicke zu bewahren[8]). Sie schickten eine ansehnliche Gesandtschaft in das Lager nach

---

obwaltete; vgl. Jos. 10, 2. 1) Jos. 8, 35. Bezüglich der hier gemeinten Fremdlinge vgl. oben S. 198. 297. Da Israel nach der Aufrichtung des Gesetzes auf dem Ebal wieder in sein Lager nach Gilgal zurückkehrte, so blieb dort natürlich die nöthige Schutzmannschaft zur Bewachung des Lagers, der Heerden und des übrigen Besitzes zurück; vgl. oben S. 330 Note 7. 2) Wahrscheinlich geschah es auch bei dieser Gelegenheit oder aber bei der späteren Uebersiedelung des Lagers von Gilgal nach Schilo, dass die aus Aegypten mitgenommenen Gebeine Joseph's bei Sichem beigesetzt wurden, vgl. Jos. 24, 32 mit Gen. 50, 24. 25; Ex. 13, 19 und Gen. 48, 21. 22. 3) Diess folgt aus Jos. 9, 6; 10, 6. 9. 15. 43; 14, 6. Gegen *van de Velde*, Memoir pag. 316; *Kl*, Josua S. 68 ff., welche das an diesen Stellen erwähnte Gilgal in dem heutigen Gilgîlia, nordnordöstlich von Bethel, suchen, vgl. *A. Vogel*, luth. Zeitschrift 1873 S. 4 ff.; *Hengstenberg*, Geschichte II, 225 f. 4) vgl. Jos, 10, 28. 32. 33. 35. 37. 39. 40; 11, 11. 12. 14. 21. 5) Jos. 11, 19. Wenn die Gibeoniten 2 S. 21, 2 als Amoriter bezeichnet werden, so steht dort der Name Amoriter im weiteren Sinne zur Bezeichnung der vorisraelitischen Bewohnerschaft Kanaan's überhaupt. 6) vgl. Jos. 10, 2. 7) Jos. 9, 17. 8) Jos. 9.

Gilgal und richteten unter dem Vorgeben, aus einem sehr fernen Lande auf die Kunde von den grossen Thaten Jehova's herbeigekommen zu sein [1]), und unter dem Erbieten, sich in Abhängigkeit von Israel begeben zu wollen [2]), an Josua und die Obersten des Volkes die Bitte, sie möchten sich feierlich dazu verpflichten, ihres Lebens zu schonen und sie nicht wie die amoritischen Bewohner des Ostjordanlandes auszurotten. Die Obersten Israel's liessen sich täuschen: ohne desshalb bei Jehova angefragt zu haben, gaben sie den Abgesandten das begehrte Versprechen und bekräftigten es sogar durch einen Schwur bei Israel's Gotte. Zwar erfuhren sie bereits drei Tage später, dass das Vorgeben der Gibeoniten lediglich erlogen war, diese vielmehr ebenfalls zu den Kanaanitern gehörten und sogar nicht einmal in sehr grosser Entfernung von Gilgal wohnten; da sie ihnen aber das Versprechen, ihrer verschonen zu wollen, durch einen Eidschwur bei dem Gotte Israel's bekräftigt hatten, so wagten sie nicht, sie gleichwohl auszurotten, sondern begnügten sich, die Erschleichung des Versprechens dadurch zu strafen, dass sie dieselben auf ewige Zeiten zu Holzhauern und Wasserschöpfern beim Heiligthum bestimmten [3]). So wurden denn die Gibeoniten der Grundstock der nachmals sogenannten Nethinim [4]).

Hatte nun schon das Geschick, welches Josua nacheinander den Städten Jericho und Ai bereitete, den Königen des Landes die Erkenntniss aufgenöthigt, dass sie in ihrer Vereinzelung nicht im Stande seien, einem Angriff Israel's zu widerstehen, und hiedurch den Gedanken nahe gelegt, sich zur Bekämpfung der Eroberer untereinander zu verbünden [5]), so mussten sie in diesem Entschlusse durch die rasche Eroberung des mittleren Kanaan und die freiwillige Unterwerfung der für besonders kriegstüchtig geltenden [6]) Gibeoniten nur um so mehr bestärkt werden. Denn hiedurch waren die Israeliten schon in den Besitz eines Landstriches gekom-

---

1) Jos. 9, 6. 9. 10. 2) Jos. 9, 11. 3) Ueber die Frage, warum sich die Obersten zur Beobachtung der von den Gibeoniten lediglich erschlichenen eidlichen Zusage verpflichtet fühlten, vgl. *Kl* S. 74 ff.

4) vgl. 1 Chr. 9, 2; Esr. 2, 43. 58. 70; Neh. 11, 3 und meine nachex. Propheten III, 38 f. 5) Jos. 9, 1. 2. 6) Jos. 10, 2.

men, welcher sich wie eine Scheidewand zwischen die im Süden und im Norden wohnenden Kanaaniter einschob, beide Hälften isolirte und ihnen jedes gemeinsame Handeln wesentlich erschwerte, wo nicht zur Unmöglichkeit machte. Daher trat jetzt der König von Jerusalem mit den Königen von Hebron, Jarmuth, Lakisch und Eglon zu einem Bündniss zusammen, um sich Gibeon's zu bemächtigen, es für den Abfall von der gemeinsamen kanaanitischen Sache zu züchtigen und wohl auch die Verbindung mit dem nördlichen Kanaan wieder herzustellen [1]). Von den Gibeoniten zu Hülfe gerufen, eilten die Israeliten des Nachts aus ihrem Lager zu Gilgal herbei, überraschten am folgenden Morgen die Kanaaniter, schlugen sie und zwangen sie zum Rückzug [2]). Als die Trümmer des kanaanitischen Heeres auf ihrer Flucht bereits das westnordwestlich gelegene obere Beth-Horon erreicht hatten und eben im Begriffe waren, in den Wady Suleimân hinabzusteigen, um durch das Merg Ibn Âmir in die westlich gelegene Ebene zu gelangen, brach ein heftiges Gewitter mit Hagelschlag los und richtete eine grosse Verwüstung unter ihnen an [3]). Da aber trotzdem die flüchtenden Heeresmassen noch immer von einer sehr ansehnlichen Stärke waren und da deren Verfolgung in der Ebene, wo sie sich leicht in verschiedene Gruppen auflösen und zerstreuen konnten, eine weitaussehende Aufgabe war, so richtete Josua beim Beginn der Verfolgung, und zwar noch des Vormittags [4]), an Israel's Gott das kühne Verlangen, er wolle nicht früher die Nacht über das Land hereinbrechen lassen, als bis Israel seine Feinde gründlich aufgerieben habe. Und Jehova, der Allmächtige, der Herr auch über Sonne und Mond, die höchsten Götter der Kanaaniter, erhörte das Gebet seines Knechtes: nicht früher schwand die Tageshelle von dem Schauplatz der Verfolgung, als bis Josua vor Makkeda, wahrscheinlich dem heutigen Summeil [5]), angelangt war,

---

1) Jos. 10, 3—5. 2) Jos. 10, 6—10. 3) Jos. 10, 11; vgl. Ex. 9, 19. 24. 25. 4) Gegen *Ew.*, Gesch. II, 353; *A. Vogel* in der luth. Zeitschr. 1874 S. 602; denn für den bereits auf der Verfolgung der Feinde begriffenen und somit westlich von Gibeon befindlichen Josua konnte die Sonne nur im Laufe des Vormittags, gegen Mittag hin, über Gibeon stehen. 5) So *van de Velde*, Memoir pg. 332 (vgl. auch Reise II, 175); *Kl* z. Jos. 10, 10; *Kneucker*, BL. IV, 89; — dagegen ver-

dort Lager geschlagen hatte und die einzelnen israelitischen Streifcorps sich hier wieder bei ihm zusammengefunden hatten [1]).

---

muthet *A. Vogel* in der luth. Zeitschrift 1873 S. 23 Makkeda in Eleutheropolis (Beit Gibrîn); entschieden irrig dürfte es sein, wenn *Kn.* z. Jos. 15, 41 es nach dem Vorgang der Onomastica östlich von Eleutheropolis, etwa in dem heutigen Terkûmîa, und wenn *Riess*, bibl. Geographie S. 60 f., es im Osten von Diospolis (Lydda) sucht.

1) Jos. 10, 10. 12—21. Ueber den Stillstand der Sonne und des Mondes und die verschiedenen Auffassungen dieses Vorgangs vgl. ausser den Commentaren besonders *Steudel*, der Stillstand der Sonne auf Josua's Geheiss (Tüb. Zeitschr. für Theologie 1833 Heft I S. 126 ff.); *Weigle*, über Josua 10, 7—15 (ebenda 1834 Heft IV S. 101 f.); *G. F. G. Goltz*, die stillstehende Sonne zu Gibeon. Berlin 1833; *Zöckler*, Kopernikus oder Ptolemäus (Beweis des Glaubens 1868 S. 248 ff.); *Reinke*, über den Stillstand der Sonne und des Mondes (Beiträge VIII, 213 ff.); *A. Vogel*, Sonne stehe still zu Gibeon. Berlin 1869; von Gilgal bis Aseka und Makkeda (luth. Zeitschr. 1873 S. 1 ff.); Josua's Befehl an die Sonne (ebenda 1874 S. 600 f.); *Ew.*, Gesch. II, 353 f.; *v. Lengerke*, Kenaan S. 644 f.; *Hengstenberg*, Gesch. II, 231 ff.; *Christlieb*, moderne Zweifel S. 370 ff. — Die Nachricht von der Bitte Josua's um Stillstand der Sonne und des Mondes und von der Gewährung der Bitte in V. 12. 13[a] hat der Erzähler aus dem Buch des Frommen entnommen, einem Werke, welches wenigstens theilweise eine Liedersammlung war (vgl. 2 S. 1, 17. 18). Soweit das Verlangen und dessen Erfüllung in V. 12. 13[a] mit den Worten dieser Quellenschrift erzählt ist, lässt sich der Vorgang zur Noth dahin verstehen, dass das Ende des langen, mühevollen Tages noch durch die Entschlossenheit der letzten Stunde gekrönt worden sei (*Ew.*), oder dass die Israeliten an Einem Tage das Werk zweier vollbracht hätten (*Hengstenberg*, *Zöckler*, *Kl*), oder dass die himmlischen Mächte, ja Jehova selbst für Israel gestritten hätten (*Fay*; vgl. *J. P. Lange*, Genesis S. LXXX). Anders dagegen steht es mit V. 13[b]. 14; in diesen Worten giebt der Erzähler sein Verständniss der aus dem Buche des Frommen entnommenen Nachricht (vgl. besonders *Kamphausen* in St. u. Kr. 1863 S. 806; *Fay*, Josua S. 80); dass dieses aber dahin geht, dass von da an, wo Josua die fraglichen Worte sprach, bis zum Schwinden der Tageshelle noch ungefähr der Zeitraum eines Tages verflossen sei, sollte nicht geleugnet werden. Fraglich kann nur erscheinen, ob er seine Quelle richtig verstanden habe. Da ihm der Text in seinem Zusammenhange vorlag, wird es als das wahrscheinlichste angenommen werden müssen. Wird diess aber zugegeben, so braucht man darum noch nicht, wie neuerdings noch *Baumgarten*, RE.

Am nächsten Tage vollzog Josua die Hinrichtung der fünf verbündeten kanaanitischen Könige: diese hatten sich nach dem unglücklichen Ausgang der Schlacht bei Gibeon in eine bei Makkeda befindliche Höhle geflüchtet, waren aber von den nachsetzenden Israeliten entdeckt und auf Josua's Befehl einstweilen in ihrem Schlupfwinkel bewacht und gefangen gehalten worden; jetzt wurden sie getödtet und ihre Leichname bis zum Abend aufgeknüpft [1]). An demselben Tage gelang Josua auch noch die Erstürmung Makkeda's [2]). Nach dessen Fall wandte er sich gegen eine Reihe anderer Städte der nachmaligen Stammgebiete von Juda und Simeon, eroberte insbesondere die Städte Libna, Lakisch, Eglon, Hebron und Debir, drang im Süden bis in die Gegend von Kadesch-Barnea, im Westen bis in die Gegend von Gaza vor und brach die Macht der Kanaaniter in dem ganzen Lande zwischen Gibeon und Kadesch. Alle ihm in die Hände fallenden Kanaaniter wurden ausgerottet [3]). Da er indess nicht die Absicht hatte, die Israeliten

---

VII, 40 (vgl. Jes. Sir. 46, 4) thut, an einen „wirklichen Stillstand des Erdkörpers" zu denken, sondern nur an einen optischen Sonnenstillstand: Gott erhielt „auf das Gebet Josua's auf wunderbare Weise in jenen Gegenden die Tageshelle, so dass Israel nach dem Augenschein meinen musste, die Sonne sei am Himmel stehen geblieben" (*Christlieb* in seiner trefflichen Erörterung a. a. O. S. 373; vgl. auch *Jos.* ant. V, 1. 17).

1) Jos. 10, 16—18. 22—27. 2) Jos. 10, 28.

3) Jos. 10, 29—42. Schwierigkeit bereitet in dieser Erzählung die Angabe, dass damals auch Hebron und Debir von Josua erobert und die enakitischen Bewohner dieser Städte ausgerottet worden seien (10, 36—39), eine Angabe, welche durch 11, 21. 22 bestätigt wird (11, 21. 22 nöthigt nicht, mit *Baumgarten*, RE. VII, 38 an einen besonderen und eigens gegen die Enakiter in Hebron und Umgegend unternommenen Feldzug Josua's zu denken; das Richtige hierüber bei *Bertheau*, zur Gesch. S. 271), während dagegen nach Jos. 14, 12; 15, 13—19; Richt. 1, 10—15 die Eroberung Hebron's und der übrigen Enakiterstädte erst einer späteren Zeit anzugehören scheint. Der Widerspruch löst sich indess durch die Annahme, dass Hebron und Debir nach ihrer Eroberung durch Josua (10, 36—39; 11, 21) von den versprengten Resten der Enakiter wieder aufgebaut und neu bevölkert wurden, so dass eine abermalige Eroberung nothwendig wurde (Jos. 14, 12; 15, 13—19; Richt. 1, 10—15); vgl. *Kl*, Josua S. 88; *Bachmann*, Richter S. 106 f. Die Angabe von Jos. 11, 22 hat, wie auch *Bertheau*, Richter S. 16, dafür hält,

schon jetzt in den bereits eroberten Districten anzusiedeln, die Vertheilung des Landes an die einzelnen Stämme vielmehr bis dahin ausgesetzt bleiben sollte, wo die Macht der Kanaaniter in dem ganzen Lande gebrochen sein würde, so verzichtete er auf eine sofortige Eroberung der noch übrigen Städte des südlichen Kanaan und begnügte sich damit, die Bewohner jener Gegenden soweit besiegt und ausgerottet zu haben, dass von deren Resten ferner kein langwieriger und gefährlicher Widerstand gegen Israel, geschweige denn ein Angriff auf Israel, zu besorgen war [1]). Nachdem dieser Zweck erreicht war, kehrte er mit seinem Heere in das befestigte Lager nach Gilgal zurück [2]).

Wie lange Josua nach Beendigung des Feldzugs gegen den Süden Kanaan's in Gilgal der Ruhe pflegen konnte, ist nicht mehr zu bestimmen. Keinesfalls kann es sehr lange gewährt haben. Denn, erschreckt über seine Erfolge im Süden des Landes, bot Jabin, der König von Hazor, einer Stadt im Norden Palästina's [3]), seine zahlreichen Unterkönige zum Kampfe gegen Israel auf [4]). Bei den Wassern Merom d. i. dem heutigen Bahr el-Hûle [5]) kam es zur Schlacht, in welcher die Kanaaniter unterlagen. Hierauf begann Josua ebenso wie kürzlich im Süden des Landes die Belagerung und Bestürmung der einzelnen festen Städte des nörd-

---

bereits die Verhältnisse in der Zeit nach Josua's Tod im Auge. Dass auch noch zu der Zeit, wo Josua bereits die Verlosung des Landes an die einzelnen Stämme vornahm, Rephaiten in Kanaan hausten, zeigt Jos. 17, 15.

1) vgl. *Bertheau*, zur Geschichte S. 269 ff.; Richter S. 3 ff.; auch *Bachmann*, Richter S. 82 ff. und ferner oben S. 332. 2) Jos. 10, 43.

3) Vielleicht der heutige Tell Hazûr in der Mitte zwischen dem Bahr el-Hûle und dem mittelländischen Meere; vgl. *Kn.* z. Jos. 19, 36; *Bachmann*, Richt. S. 245 f.; *Kl* z. Jos. 11, 1. 4) Jos. 11, 1—15; über die nahe verwandte Erzählung von Richt. 4, 2 ff. vgl. unten im 2. Bande; auch *Ew.*, Gesch. II, 356. 5) Die Wasser Merom dürfen nicht mit dem kleinen Bache identificirt werden, welcher bei dem Dorf Meirôn, nordwestlich von Safed, entspringt (so *Kn.* und *Kl* z. Jos. 11, 5); denn da in dieser durchaus gebirgigen Gegend die zahlreichen Rosse und Wagen Jabin's (Jos. 11, 4. 6. 9) nicht zur Verwendung gebracht werden konnten, so wird der König auch wohl schwerlich sich diese Gegend zum Schlachtfeld ersehen haben (11, 5). Vielmehr ist, wie fast ausnahmslos geschieht, an den Bahr el-Hûle zu denken.

lichen Kanaan und verfuhr auch hier ebenso wie dort mit ihren Bewohnern. Im Besitz einer zahlreichen Beute [1]) kehrte Israel endlich in sein Lager nach Gilgal zurück [2]). Die Macht der Kanaaniter war jetzt im Norden ebenso gebrochen wie im Süden. Aber auch dort wie hier waren noch keineswegs sämmtliche Bewohner des Landes ausgerottet und dessgleichen waren auch in den eroberten nördlichen Districten noch keine Israeliten angesiedelt worden [3]).

Mehr als drei Feldzüge, einen gegen das mittlere, einen zwei-

---

1) Jos. 11, 14. 2) vgl. Jos. 14, 6.

3) Jos. 13, 1—6; 17, 14 ff.; 18, 3; 23, 5. 12. 13; Richt. 1. — Dass infolge der Eroberung Kanaan's durch die Israeliten grössere Abtheilungen seiner bisherigen Bewohner in andere Länder geflohen seien, wird zwar im Buche Josua nirgends berichtet, ist aber an und für sich nicht unwahrscheinlich und wird vielleicht auch in Jes. 17, 9 angedeutet. Sehr alte und vielverbreitete Sagen lassen einen Theil der Kanaaniter nach Africa geflohen sein und auf dessen nördlicher Küste sich angesiedelt haben, vgl. *Movers*, Phönizier II, 2 S. 427 ff. Nach *Procopius Caesareensis*, de bello Vandalico II, 20, befanden sich noch zu seiner Zeit in der Nähe einer grossen Quelle bei der Stadt Tigisis (Tingis?) in Numidien zwei Säulen von weissem Stein, auf welche eine Inschrift in phönizischer Sprache eingegraben war, welche in griechischer Uebersetzung lautete: *ἡμεῖς ἐσμὲν οἱ φυγόντες ἀπὸ προσώπου Ἰησοῦ τοῦ λῃστοῦ υἱοῦ Ναυῆ.* *Suidas*, welcher jedenfalls von Procopius abhängig ist, lässt s. v. *Χαναάν* die flüchtigen Kanaaniter die Ursache ihrer Flucht auf verschiedenen Tafeln (*πλάκες*) aufgezeichnet haben und behauptet, dergleichen Tafeln gebe es noch jetzt in Numidien und deren Inschriften lauteten: *ἡμεῖς ἐσμὲν Χαναναῖοι, οὓς ἐδίωξεν Ἰησοῦς ὁ λῃστής*; vgl. *Fabricius*, codex pseudepigraphus I, 889 ff., wo die Stellen aus Procopius und Suidas abgedruckt sind und sich weitere hierauf bezügliche Literaturangaben finden. Soweit die Nachricht des Procopius dahin geht, dass sich bei der genannten Stadt Säulen mit phönizischen Inschriften befinden, wird dieselbe nicht beanstandet werden können; ob aber der Inhalt der Inschriften richtig gelesen und wiedergegeben worden sei, lässt sich nicht mehr bestimmen. Aus den Namensformen *Ἰησοῦς* und *Ναυῆ* lässt sich indess kein Grund zur Anzweiflung entnehmen. Für die Glaubwürdigkeit der Uebersetzung des Procopius haben sich in neuerer Zeit erklärt *Bertheau*, zur Gesch. S. 271; *Schröder*, die phönizische Sprache S. 3; zweifelhaft äussert sich *Grätz*, Gesch. I, 61; entschieden ablehnend *Movers*, Phönizien II, 2 S. 432 f.; *Ew.*, Gesch. II, 323 f.; *Hengstenberg*, Gesch. II, 267.

ten gegen das südliche und einen dritten gegen das nördliche Kanaan scheint Josua nicht unternommen zu haben[1]). Durch diese Feldzüge, welche eine lange Zeit[2]), nämlich etwa sechs bis sieben Jahre[3]), in Anspruch nahmen, war die bisherige Bevölkerung des Landes so weit ausgerottet, dass Israel deren Reste leicht vollends vernichten konnte[4]). Daher erhielt Josua jetzt von Jehova den Befehl, das Land an die einzelnen Stämme auszutheilen[5]). Da den Stämmen Ruben, Gad und Halb-Manasse bereits von Mose ein Erbtheil im Ostjordanlande zugesichert worden[6]), der Stamm Levi aber kein besonderes Stammgebiet erhielt[7]), so sollte jetzt den übrigen 9½ Stämmen ihr Erbtheil angewiesen werden. Die Austheilung, welche Josua noch in dem Lager von Gilgal in Angriff nahm[8]), wurde in der Weise vollzogen, dass man das Loos darüber entscheiden liess, in welcher Gegend des Landes der betreffende Stamm sein Erbtheil erhalten sollte[9]), und dann Josua zusammen mit dem Hohepriester Eleasar und den Aeltesten des Volkes je nach der Grösse oder Kleinheit des Stammes den Umfang des ihm zufallenden Gebietes festsetzte[10]). Zuerst wurde die Lage und der Umfang der Stammgebiete Juda's, Ephraim's und Halb-Manasse's bestimmt[11]). Da aber das dem Stamme Juda zugewiesene Gebiet unverhältnissmässig gross war[12]), die Ephraimiten und Manassiten dagegen wie über den vermeintlich zu geringen Umfang ihres Stammgebietes, so auch über die Schwierigkeit, die darin noch ansässigen Kanaaniter völlig auszurotten,

---

1) vgl. Jos. 11, 16—20. 23; 14, 15b; 18, 1b. 2) Jos. 11, 18.

3) vgl. Jos. 14, 7 mit V. 10. 4) Mit *Ew.*, Gesch. II, 364, anzunehmen, dass Josua die Huldigung aller von dem Schwerte Israel's bis jetzt verschonten Kanaaniter empfangen habe, verbietet der Umstand, dass eine solche Huldigung auf Seiten Josua's das Versprechen, ihrer fortan schonen zu wollen, voraussetzen würde. 5) Jos. 13, 7.

6) Num. 32; 34, 14. 15; Dt. 3, 12—20; Jos. 13, 8—32; vgl. oben S. 330.

7) vgl. oben S. 341. 8) Jos. 14, 6. 9) Num. 26, 55. 56; 34, 13; Jos. 14, 2; 15, 1; 16, 1; 17, 1. 10) Num. 26, 54; 34, 16—29; Jos. 14, 1; 17, 4; 19, 51; 21, 1; vgl. ferner Num. 33, 54; *Kn.* z. Num. 26, 55. 56; *Kl* z. Num. 26, 52—56 und Jos. S. 111; *Hengstenberg*, Gesch. II, 248. 11) Jos. 15, 1—17, 13.

12) Jos. 19, 9.

murrten [1]), so scheint das Austheilungsgeschäft in's Stocken gerathen zu sein und das Volk vorgezogen zu haben, ohne feste Begrenzung seiner Stammgebiete nach langgewohnter Weise in grösserer oder geringerer Entfernung von dem gemeinsamen Lager zu nomadisiren. Um nun zu verhindern, dass das Volk ganz und gar von einer Vertheilung des Landes an die einzelnen Stämme absehe, und um zugleich die josephitischen Stämme mit ihrem Erbe auszusöhnen und sie zum Kampfe gegen die daraus noch nicht vertriebenen Kanaaniter zu ermuthigen, verlegte Josua bald darauf, und zwar wohl auf Grund einer göttlichen Weisung [2]), das Lager Israel's mit dem Stiftszelte von Gilgal hinweg nach Schilo im Stammgebiete Ephraim's [3]). Hier nahm er dann die Vertheilung von neuem auf, suchte aber dabei einer neuen Unzufriedenheit der Stämme über den Umfang und die Beschaffenheit der ihnen zufallenden Erbtheile möglichst vorzubeugen. Daher ertheilte er zuvörderst 21 Männern, je dreien aus jedem der sieben Stämme, deren Stammbesitz noch nicht bestimmt war, den Auftrag, das Land zu durchwandern, ein Verzeichniss seiner Städte anzufertigen und es nach der Zahl der Städte in sieben Theile zu theilen, über welche er ihnen dann das Loos werfen wolle. Die Männer entledigten sich ihres Auftrags in der Weise, dass sie das noch unvertheilte Kanaan in sechs Theile zerlegten, den siebenten Theil aber aus einzelnen Districten des Stammes Juda bildeten, dessen Stammgebiet über Bedürfniss gross war [4]). Diese sieben Theile verloste Josua [5]) an die Stämme Benjamin, Simeon [6]), Sebulon, Isaschar, Asser, Naphtali [7]) und Dan. Die Austheilung

---

1) Jos. 17, 14—18. Allzufein ist die Auffassung dieser Stelle bei *Ew.*, Gesch. II, 343 f. 2) vgl. Jer. 7, 12; 26, 6; Ps. 78, 60.

3) Jos. 18, 1. 9. 10; 19, 51; 21, 2; 22, 9. 4) Jos. 18, 2—9; 19, 9. 5) Jos. 18, 10—19, 48. 49a. 51. 6) Dem Stamme Simeon fielen die aus dem Stammgebiete Juda zu einem neuen Stammgebiete ausgesonderten und von jenem grösstentheils umschlossenen, unter sich, wie es scheint, nicht einmal zusammenhangenden Districte zu; vgl. Jos. 19, 1. 9 und hiezu Gen. 49, 5—7.

7) Grosse Schwierigkeit bietet die Angabe von Jos. 19, 34, wonach das Stammgebiet Naphtali's im Osten bis an das am Jordan gelegene Juda

des Landes hatte übrigens noch keineswegs zur Folge, dass die einzelnen Stämme jetzt sofort in die ihnen zugewiesenen Stamm-

---

gereicht hätte, während sonst im alten Testamente ein im Norden des Sees Genezareth und Osten des Jordans gelegenes Juda nirgends erwähnt wird. *K. v. Raumer* hat (zuletzt in seinem Palästina 4. A. S. 233 ff.) höchst scharfsinnig den Nachweis zu führen gesucht, dass in der That in der bezeichneten Gegend ein Stammgebiet Juda's gelegen habe, und ihm sind dann *Kl* und *Speaker's* Bible z. Jos. 19, 34; *Hengstenberg*, Gesch. II, 256 f.; *Zöckler* z. 1 Chr. 2, 22 gefolgt. Nach Num. 32, 41; Dt. 3, 14 erhielt nämlich Jair das Land im Osten des Jordans nördlich vom See Genezareth. Dieser Jair wird zwar zum Stamme Manasse gerechnet (Num. 32, 41; Dt. 3, 14), gehörte diesem aber nur in weiblicher Geschlechtsfolge an, während er nach der männlichen Geschlechtsfolge aus dem Stamme Juda hervorgegangen war (1 Chr. 2, 4. 5. 21—23). Mit Bezug auf diese letztere Thatsache glaubt v. Raumer die nordwestliche Hälfte Basan's in Jos. 19, 34 als „Juda am Jordan" bezeichnet und ist der Meinung, dass auch *Jos.* bell. jud. III, 3. 5 jene Gegenden zum Stammgebiete Juda's rechne. Indess kann die angeführte Stelle aus Josephus schon um desswillen nichts beweisen, weil dort nicht von dem Stammgebiete Juda's, sondern von der Landschaft Judäa zur Zeit des Aufstandes gegen die Römer die Rede ist. Aber auch zur Landschaft Judäa rechnet Josephus die Districte Gamalitis, Gaulanitis, Batanäa und Trachonitis ebensowenig als die Städte Jamnia und Joppe, vielmehr schliesst er sie ausdrücklich davon aus. Nach den Schlussworten von §. 5 wollte Josephus nicht bloss über die von den Juden in Palästina bewohnten Landschaften, sondern auch über das umliegende Gebiet, soweit es von dem jüdisch-römischen Kriege in Mitleidenschaft gezogen wurde, kurz berichten. Diess letztere thut er in dem deu Schlussworten vorangehenden letzten Drittel von §. 5. Nachdem er nämlich in §. 1 und 2 die Landschaft Galiläa, in §. 3 Peräa, in §. 4 Samaria und in den ersten zwei Dritteln von §. 5 Judäa geschildert hat, fährt er fort: *μεϑ' ἃς Ἰάμνεια καὶ Ἰόπη τῶν περιοίκων ἀφηγοῦνται, κἀπὶ ταύταις ἥ τε Γαμαλιτικὴ καὶ Γαυλανῖτις κτλ.* Diese Worte sind von den vorangehenden nicht bloss durch ein Kolon, sondern durch den Beginn eines neuen Absatzes zu trennen und zu erklären: „Nach diesen (wahrscheinlich: den vier Landschaften Galiläa, Peräa, Samaria und Judäa, schwerlich: den unmittelbar zuvor genannten elf Kleruchien, in welche Judäa zerfiel) kommt *unter den benachbarten Landschaften* zunächst Jamnia und Joppe in Betracht und nebst diesen Gamalitis und Gaulanitis, Batanäa und Trachonitis, welche zugleich einen Theil des Königreichs Agrippa's (II) bilden. Dieses Gebiet erstreckt sich vom Libanon und den Jordanquellen an bis zum See von Tiberias und reicht

gebiete abzogen; vielmehr blieben sie grösstentheils nach wie vor noch im Lager zu Schilo beisammen und zerstreuten sich über das Land nur insoweit, als sie bald da, bald dort nomadisirten [1]). Nur Einzelne, welchen ihre Wohnsitze in nicht zu grosser Entfernung von Schilo zugefallen waren, besetzten diese bereits jetzt [2]).

Mit der Vertheilung des Landes an die verschiedenen Stämme

---

in seiner Länge von dem Dorfe Arfa bis nach Julias; es wird bewohnt von einer aus Juden und Syrern gemischten Bevölkerung. So viel in thunlichster Kürze über das Land der Juden *und der ringsum wohnenden Völker.*" Auf Grund von 1 Chr. 2, 21. 22 aber anzunehmen, dass die nordwestliche Hälfte von Basan auch den Namen „Juda am Jordan" geführt habe, ist um so bedenklicher, als das Buch Josua — ebenso wie das ganze übrige AT — durchweg (vgl. 1, 12; 13, 29—31; 14, 3; 20, 8; 21, 27; 21, 1. 7. 9. 11 ff.) nur die Stämme Ruben, Gad und Halb-Manasse als ostjordanische anerkennt. Eine andere und auf den ersten Blick sehr gewinnende Lösung der Schwierigkeit hat *Fay*, Jos. S. 147, versucht. Unter Berufung auf die massorethische Accentuation, welche Jos. 19, 34 וּבִיהוּדָה durch Sakeph-katon von הַיַּרְדֵּן trennt, und unter Hinweis darauf, dass eine kleine Stunde nördlich von Tibnîn ein Dorf el-Jehudîje liegt, will Fay erklären: die Grenze Naphtali's stiess an Asser im Westen und an Juda (d. i. das Dorf el-Jehudîje); der Jordan befand sich im Osten. Aber auch angenommen, dass möglicher Weise ein Dorf in jener Gegend schon zu des Verfassers Zeit den Namen Juda geführt und, zum Stammgebiete Asser's gehörig, dicht an der Westgrenze Naphtali's gelegen habe, so wäre doch die nachträgliche Nennung eines einzelnen Ortes der Westgrenze, nachdem diese bereits durch die Nennung eines westlich gelegenen ganzen Stammgebietes vollständig beschrieben worden, ebenso schlechthin überflüssig und daher unbegreiflich, wie die assyndetische Anreihung der Angabe über die Ostgrenze sowie auch die Weise ihrer Beschreibung selbst stilistisch hart wäre. Unter diesen Umständen muss in Jos. 19, 34 Textverderbniss angenommen werden; wahrscheinlich ist וּבִיהוּדָה, wie schon *Maurer* und *Bunsen* z. d. St. vermutheten, aus ursprünglichem וּגְבוּלָם entstanden: und ihre Grenze war der Jordan im Osten.

1) Jos. 21, 2; 22, 9; 23, 4. 5; Richt. 1, 1 ff.; 2, 6, nach welch letzterer Stelle sich Jos. 24, 28 erklärt. So mit *Bertheau*, Richter S. 3 ff. und *Cassel*, Richter S. 5 (irrthümlich lässt übrigens Cassel die Stämme vom Lager in Gilgal aus in ihre Stammgebiete einwandern) gegen *Kl* in der luth. Zeitschr. 1846. I, 26 f. und z. Jos. 22, 1; *Stähelin* in St. u. Kr. 1849 S. 389 ff.; *Bachmann*, Richter S. 84 f. 89.

2) vgl. Jos. 19, 50.

verband sich noch die Zuwendung eines besonderen Erbes an einzelne Personen, welche ein solches kraft früher erhaltener Zusicherungen zu beanspruchen hatten, und die Bestimmung über die Wohnsitze der Angehörigen des Stammes Levi. Nach der Rückkehr der zwölf Kundschafter aus Kanaan hatte Kaleb zum Lohn für den treuen Eifer und den gläubigen Muth, womit er das Volk zur Inangriffnahme der Eroberung des Landes ermunterte, von Jehova das Versprechen empfangen, dass er ihn nach Kanaan bringen und ihm gerade dort Besitz zutheilen wolle, wo seine Füsse gestanden waren [1]. Demnach wurde ihm die Stadt Hebron auf dem Gebirge Juda nebst ihren Tochterstädten zum Erbe überwiesen [2]. Ein ähnliches Versprechen scheint auch Josua erhalten zu haben. Wenigstens theilten ihm die Israeliten auf ausdrücklichen Befehl Jehova's die im Stammgebiete Ephraim gelegene Stadt Thimnath Serach zu, welche er sofort wieder aufbaute und bewohnte [3]. Den Leviten wurden 48 über das ganze Land zerstreut liegende Städte überwiesen [4] und von diesen wiederum 13, welche sämmtlich in den Stammgebieten Juda, Simeon und Benjamin lagen, speciell den Priestern zugesprochen [5]. Eine unter den Priesterstädten, nämlich Hebron, und zwei unter den Levitenstädten, nämlich Sichem im Stammgebiete Ephraim und Kadesch im Stammgebiete Naphtali, wurden im westjordanischen Kanaan zu Asylstädten für unvorsätzliche Todtschläger bestimmt, nachdem bereits Mose die drei Asylstädte des Ostjordanlandes, Bezer in Ruben, Ramoth in Gad und Golan in Basan, ausgewählt hatte [6].

---

1) Num. 14, 24; Dt. 1, 36; Jos. 14, 9; vgl. 15, 13.

2) Jos. 14, 6—15; 15, 13—19; Richt. 1, 10—15. 20; vgl. Num. 13, 22; — genau genommen bestand übrigens das Erbtheil Kaleb's nur aus den zur Stadt Hebron gehörigen Ländereien und den bis dahin in Abhängigkeit von Hebron gestandenen Tochterstädten und Dörfern, während die eigentliche Stadt Hebron an die Priester kam, vgl. Jos. 21, 11—13; 1 Chr. 6, 40. 41.

3) Jos. 19, 49. 50; 24, 30. Das Richterbuch nennt 2, 9 die Stadt Thimnath Cheres, was wohl nur als eine versehentliche Umstellung der Buchstaben zu betrachten ist. 4) Jos. 21, 1—42; vgl. 1 Chr. 6, 39—66; Num. 35, 1—8. 5) Jos. 21, 4. 10—19; 1 Chr. 6, 39—45.

6) Jos. 20; 21, 13. 21. 27. 32. 36. 38; Dt. 4, 41—43; vgl. Num. 35, 9—34; Dt. 19, 1—13.

Einige Zeit später, als sich nämlich die einzelnen Stämme nach dem Tode Josua's in den ihnen zugetheilten Bezirken definitiv niederliessen, gewährte endlich noch der Stamm Juda zur Erfüllung eines von Mose gegebenen Versprechens [1]) denjenigen Kenitern, welche von Mose's Schwager Chobab abstammten oder sich wenigstens zu ihm hielten und mit ihm den Zug der Israeliten vom Sinai nach Kanaan begleitet hatten, Wohnsitze in seiner Mitte, und zwar in der Wüste Juda zwischen Arad und dem Wady el-Fikre [2]). Ein Theil von ihnen trennte sich aber bald darauf von seinen Stammgenossen und siedelte in den Norden Kanaan's, in das Stammgebiet Naphtali, über [3]).

Erst nachdem die Austheilung des Landes vollzogen war [4]), gestattete Josua den $2^1/_2$ ostjordanischen Stämmen, welche jetzt 7—8 Jahre lang ihre Brüder in der Eroberung Kanaan's unterstützt hatten, in das Ostjordanland zurückzukehren, um sich in den ihnen zugewiesenen Stammgebieten anzusiedeln [5]). Bei dieser Gelegenheit kam zu Tage, wie lebhaft damals noch in Israel das Bewusstsein war, dass all sein Heil auf dem treuen Festhalten an Jehova als seinem Gotte beruhe. Als nämlich die zurückkehrenden $2^1/_2$ Stämme zu einem bleibenden Zeugniss ihrer Zugehörigkeit zu dem im eigentlichen Kanaan wohnenden Israel und dem dort befindlichen Heiligthum Jehova's auf dem westlichen Ufer des Jordan's einen grossen Altar errichteten [6]), rüsteten sich die übrigen $9^1/_2$ Stämme zum Krieg wider sie, weil sie meinten, es sei mit dem Altarbau auf einen Abfall von Jehova abgesehen. Nur die bündigste Versicherung der ostjordanischen Stämme, dass der Altar weder zum Zwecke des Götzendienstes noch überhaupt irgend welches Opferdienstes, sondern lediglich als Denkmal ihrer Zugehörigkeit zu Israel und zu Israel's Gott Jehova erbaut worden sei, verhinderte den Ausbruch des Bruderkrieges [7]).

Da die einzelnen Stämme noch immer zögerten, in die ihnen zugefallenen Stammgebiete einzuwandern und die Reste der Kanaaniter daraus zu vertreiben, so versammelte Josua im Vorgefühl

---

1) Num. 10, 29 b. 2) Richt. 1, 16; 1 S. 15, 6; 30, 29; vgl. oben S. 89 und 292. 3) Richt. 4, 11. 4) vgl. *Kl* z. Jos. 22, 1. 5) Jos. 22, 1—9. 6) Jos. 22, 10. 21—29. 34. 7) Jos. 22, 11—33.

seines nahen Endes die Obersten des Volkes um sich — ob in Thimnath Serach oder in Schilo, ist zweifelhaft — und ermahnte sie eindringlich, im Gehorsam gegen die Vorschriften des mosaischen Gesetzbuches die Kanaaniter vollständig auszurotten, sich in keine Verbindung mit ihnen einzulassen und insbesondere ihren Verlockungen zum Götzendienste zu widerstehen [1]). Trotzdem aber konnte sich Israel noch immer nicht entschliessen, auf das bisherige Zusammenwohnen in der Nähe des Heiligthums und in der Nähe des Mannes, welchen Jehova durch die wunderbaren Siege über die Kanaaniter so unverkennbar als seinen Knecht legitimirt hatte, zu verzichten und sich in die den einzelnen Stämmen angewiesenen Districte zu zerstreuen.

Nur wenige Zeit später fand die Berufswirksamkeit Josua's darin ihren Abschluss, dass er das Volk, welches nun schon seit Jahren in dem ihm verheissenen Lande ansässig geworden war, noch einmal zur Anerkennung Jehova's als seines alleinigen Gottes und hiemit zugleich zu gewissenhafter Beobachtung aller Gesetze und Weisungen dieses seines Gottes verpflichtete [2]). Auf göttlichen Befehl [3]) berief er die Aeltesten und Obersten des Volkes nach Sichem [4]) an dieselbe Stätte, wo Israel gleich nach seinem Einzug in Kanaan das Denkmal des fortan in diesem Lande gültigen Gesetzes aufgerichtet und seinerseits Gehorsam gegen dasselbe gelobt hatte [5]), und wo schon in alten Tagen der Ahnherr Jakob die Reinigung seines Hauses von allem Götzendienste vollzogen hatte [6]). Hier erinnerte er die Gemeinde an all die Güte und Treue, welche

---

1) Jos. 23. 2) Jos. 24, 1—28. In diesen Versen nur eine jehovistische Darstellung dessen zu finden, was der Deuteronomiker in Cap. 23 berichtet (so *Kayser*, das vorex. Buch S. 110), ist man, von allen übrigen Differenzen abgesehen, schon darum nicht berechtigt, weil die Rede Josua's hier und dort einen ganz verschiedenen Zweck verfolgt.

3) Jos. 24, 2. 4) Mit LXX z. Jos. 24, 1. 25 und *Grätz*, Gesch. I, 70, statt Sichem zu lesen: Schilo, wird nicht nur durch לִפְנֵי אֱלֹהִים in V. 1 (vgl. hiezu Gen. 27, 7; Ex. 18, 12; Richt. 11, 11; 21, 2; 1 S. 7, 6; 10, 19; 2 S. 5, 3) und מִקְדַּשׁ ה' in V. 26 nicht vernothwendigt, sondern wird auch durch die bedeutungsvolle Rückbeziehung des hier erzählten Vorgangs auf die im Texte sofort zu erwähnenden beiden Ereignisse widerrathen. 5) vgl. oben S. 480 ff. 6) vgl. oben S. 148.

Jehova ihr von den Tagen ihrer ersten Väter an bis auf die jüngste Zeit herab erwiesen hatte, und forderte sie auf, sich endgültig darüber zu entscheiden, ob sie fortan Jehova oder etwa den Göttern der Kanaaniter dienen wolle. Auf die bestimmte Erklärung der Gemeinde, Jehova dienen zu wollen, befahl ihr Josua, alle etwa vorhandenen fremden Götter aus ihrer Mitte wegzuschaffen, und verpflichtete sie zur Beobachtung der Satzungen und Rechte Jehova's, wie sie in dem Gesetzbuche Mose's verzeichnet sind [1]). Zur Erinnerung an diese Verpflichtung errichtete er unter der Terebinthe, unter welcher einst Jakob die Teraphim und Amulete seiner Familie vergraben hatte [2]) und wo vielleicht auch bereits die von ihm und von Abraham bei Sichem erbauten Altäre [3]) gestanden hatten, als an einer Jehova geheiligten Stätte eine Denksäule [4]) und verfasste über den ganzen Vorgang einen Bericht, welchen er in das im Heiligthum zu Schilo verwahrte Gesetzbuch eintrug [5]). Als er hierauf die Gemeinde entliess, ermahnte er sie nochmals, die den einzelnen Stämmen zugefallenen Erbtheile in Besitz zu nehmen [6]).

Nicht lange darnach [7]) starb er in einem Alter von 110 Jahren; seine Leiche wurde in seinem Erbbesitz zu Thimnath Serach begraben [8]). Und ungefähr in dieselbe Zeit fällt auch der Tod des Hohepriesters Eleasar; ihm folgte sein Sohn Pinehas als der dritte in der Reihe der Hohepriester Israel's [9]).

Nach Josua's Tod begannen die Stämme endlich, sich in den ihnen zugewiesenen Stammgebieten anzusiedeln und sie von den Resten der Kanaaniter zu säubern [10]). Jeder einzelne Stamm zog in sein Erbgebiet ab und begann für sich die Ausrottung der Kanaaniter aus seinem Districte. Nur Juda und Simeon, deren

---

1) Jos. 24, 25; zu V. 25b vgl. Ex. 15, 25 und oben S. 250.
2) Gen. 35, 4. 3) Gen. 33, 20; 12, 6. 4) Jos. 24, 26b. 27.
5) Jos. 24, 26a. 6) vgl. Jos. 24, 28 mit Richt. 2, 6.
7) vgl. Jos. 23, 14. 8) Jos. 24, 29. 30; Richt. 2, 8. 9.
9) Jos. 24, 33; Richt. 20, 28. 10) Richt. 1, 1 ff. Gegen die zuletzt noch von *Speaker's* Bible II, 123 vertheidigte Annahme, dass die hier erzählten Ereignisse noch in die Zeit vor Josua's Tod fallen, vgl. die eingehenden Erörterungen bei *Bachmann*, Richter S. 80 ff.

Stammgebiete ineinandergeschlungen waren [1]), verbanden sich zu gemeinsamem Kampfe [2]). Von Schilo aus drangen sie über Jerusalem nach dem Süden vor. Da Jerusalem, obgleich dem Stamme Benjamin zugesprochen [3]), hart an der Grenze des judäischen Stammgebietes lag und eine sehr starke Festung war, so musste Juda im Interesse seiner eigenen Sicherheit vor allem Jerusalem's Herr zu werden suchen. Es gelang ihm auch, die Stadt einzunehmen, welche sofort in Brand gesteckt wurde [4]); die Feste Zion aber widerstand ihrem Angriff und wurde auch von den Benjaminiten nicht erobert [5]). Zuletzt kam es dahin, dass in der wieder aufgebauten Stadt Judäer, Benjaminiten und Jebusiter friedlich zusammen lebten [6]). Auch in seinem eigenen Gebiete konnte Juda die Bewohner des westlich gelegenen Flachlandes, besonders Philistäa's, theils überhaupt nicht bezwingen, theils wenigstens die bereits eroberten Gebiete nicht behaupten [7]). Anstatt jedoch ihre allmähliche Ausrottung fortwährend anzustreben, fand es sich bald darein, sie neben sich wohnen zu lassen. Aehnlich hielten es die weiter nordwärts wohnenden Stämme mit den in ihren Gebieten ansässigen Resten der Kanaaniter: soweit deren Vertilgung eine leichte und mühelose war, unterzogen sie sich der von Jehova ihnen auferlegten Pflicht; im übrigen aber begnügten sie sich damit, wenigstens einen Theil ihres Erbes in Besitz genommen zu haben, liessen die noch vorhandenen Reste der Kanaaniter unter sich wohnen und trachteten nur noch darnach, sich dieselben frohndienstpflichtig zu machen [8]).

---

1) vgl oben S. 490 Note 6. 2) Richt. 1, 3.
3) vgl. Jos. 18, 16. 28; Richt. 1, 21. 4) Richt. 1, 8.
5) vgl. Jos. 15, 63 a; Richt. 1, 21 a; 19, 11. 12 mit 2 S. 5, 6 ff.; *Jos.* ant. V, 2. 2; *König*, ATliche Studien S. 28. 6) Jos. 15, 63 b; Richt. 1, 21 b. 7) Richt. 1, 18. 19; 3, 3. — Ueber das Verhältniss von Richt. 1, 10—15 zu Jos. 15, 14—19, insbesondere dafür, dass die Erzählung von der Eroberung Hebron's im Richterbuche an ihrer chronologisch richtigen Stelle stehe, vgl. besonders *Bachmann* a. a. O. S. 106 f. — Die Angabe von Richt. 1, 17, wonach damals auch Zephath erobert und Horma genannt wurde, bedingt keinen Widerspruch mit Num. 21, 1—3 (vgl. oben S. 316): in der Zwischenzeit von 10—15 Jahren, welche zwischen beiden Eroberungen liegt, konnte Zephath längst wieder von den Kanaanitern aufgebaut und neu bevölkert worden sein. 8) Richt. 1, 21—36.

Durch die Unterlassung der von Jehova gebotenen völligen Ausrottung der Kanaaniter legte Israel den Grund zu unsäglichem Unheil, wovon es in der Folge betroffen wurde. Als einst an einem Orte, welcher infolge dess den Namen Bochim d. i. Weinen erhielt [1]), aus nicht näher bekannter Veranlassung eine Gemeindeversammlung abgehalten wurde [2]), erschien den Versammelten ein Engel Jehova's, in welchem sie alsbald den zu Gilgal bei Beginn des Krieges gegen die Kanaaniter erschienenen Engel [3]) erkannten. Er verkündete ihnen, dass Jehova die ihrerseits versäumte völlige Ausrottung der Kanaaniter dadurch strafen werde, dass er nun auch seinerseits die Kanaaniter nicht mehr vor Israel ausrotte, und dass das Verbleiben der Kanaaniter in ihrer Mitte für sie die Ursache ebenso grosser Trübsal als schwerer Versuchung werden solle [4]). Weder durch Weinen noch durch Opfer [5]) vermochte Israel das Strafurtheil rückgängig zu machen. Seine Verwirklichung schuf dem wankelmüthigen, leicht zu verführenden Volke die Leiden der Richterzeit.

---

1) Richt. 2, 1. 5. Zu der Abstractivbedeutung von בֹּכִים vgl. חֹבְלִים Sach. 11, 7 und meinen Commentar z. d. St.; *Ew.* §. 179a.

2) Richt. 2, 4.

3) vgl. Richt. 2, 1 mit Jos. 5, 13—15 und hiezu oben S. 475 f.

4) Richt. 2, 1—3; vgl. V. 20—22.

5) Richt. 2, 4. 5.





